المُصطَلحَ الفَلسِفي
في النقد والبلاغة العرَبيين



الدكتور
سلام أحمد إدريسو
باحث وأكاديمي
المغرب

عالم الكتب الحديث
Modern Book's world
للنشر والتوزيع
2015

المُصطَلَح الفَلسفِي

في النقد والبلاغة العربيين

الدكتور

سلام أحمد إدريسو

باحث وأكاديمي

المغرب

عالم الكتب الحديث

Modern Books' World

إربد- الأردن

2015

الكتاب

المصطلح الفلسفي في النقد والبلاغة العربيين

تأليف

سلام أحمد إدريسو

الطبعة

الأولى، 2015

عدد الصفحات: 470

القياس: 17×24

رقم الإيداع لدى المكتبة الوطنية

(2014/7/3365)

ISBN 978-9957-70-903-7

الناشر

عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع

إربد- شارع الجامعة

تلفون: (00962 -27272272)

خلوي: 0785459343

فاكس: 00962 -27269909

صندوق البريد: (3469) الرمزي البريدي: (21110)

E-mail: almalktob@yahoo.com

almalktob@hotmail.com

almalktob@gmail.com

الفرع الثاني

جدارا للكتاب العالمي للنشر والتوزيع

الأردن- العبدلي- تلفون: 079 /5264363

مكتب بيروت

روضة الغدير- بناية بزي- هاتف: 00961 1 471357

فاكس: 00961 1 475905

إلـى

أولئك البَاحثين النَّاشئين

الذين شَقُّوا رحلة التَّكوين الذَّاتي

مُسَلَّحين بكِبريَاء العِلم. .

وبعُزلتهم عن صَخب الأَضواء. .

كشّاف المَوضوعات

الموضوع	الصفحة
القسم الثاني إشكالات مصطلحية كلّيّة حول استيعاب كُليات المصطلح الفلسفي وقضاياه في النقد والبلاغة العربيين	155
الباب الأول	157
حول كُلّيات المعجم الاصطلاحي المنطقي الإسلامي وقضاياه	
الفصل الأول: في تكوينية المعجم الاصطلاحي المنطقي الإسلامي	159
المبحث الأول: حول خلفيات التكوين	159
المبحث الثاني: التأسيس: أوائله وامتداداته	163
الفصل الثاني: فيما بعد تأسيس المعجم الاصطلاحي المنطقي الإسلامي	175
المبحث الأول: قاعدة الاستقرار	175
المبحث الثاني: حول بناء الاستقرار: مشروع تجنيس مفاهيم الفلسفة	179
الفصل الثالث: في بنية المعجم الاصطلاحي المنطقي الإسلامي: رؤية مُقارِنة	183
المبحث الأول: كتاب "المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين" للآمدي	184
المبحث الثاني: "رسالة الكليات" لابن البناء المراكشي العددي	189
خُلاصات	203
الباب الثاني حول كُلّيات المصطلح الفلسفي وقضاياه	207
الفصل الأول: في إشكال استيعاب مصادر المصطلح الفلسفي	209
المبحث الأول: في توثيق المصادر	209
المبحث الثاني: صعوبات توثيق نصوص المفهوم الفلسفي	214
المبحث الثالث: صعوبات توثيق ألفاظ المفهوم الفلسفي	219
الفصل الثاني: في إشكال استيعاب أصول المصطلح الفلسفي	229
المبحث الأول: الأصول العامة للظاهرة الاصطلاحية	229
المبحث الثاني: الأصول العامة للمفهوم الفلسفي لدى رواد الاتجاه	232
الفصل الثالث: في إشكال استيعاب طبيعة المصطلح الفلسفي	235
المبحث الأول: حول علاقات المفهوم الفلسفي	235

الموضوع	الصفحة

تصدير

1: موضوع الكتاب

1- 1: المدار العام:

أصل هذا الكتاب، أطروحة جامعية، نوقشت بكلية الآداب بفاس سنة 2003.

ولا بد من القول ابتداءً بأن مراحل الإنجاز مرت في سياقات ذاتية وموضوعية دقيقة، إذ كان الهدف من الانخراط في بناءها منذ البدء هو تلبية عدد من الاحتياجات الفكرية والمنهجية الخاصة؛ لقد أدركت مع مرور الوقت وتراكم التجارب أن مما يتطلبه بناء حاضر الذات المعرفية وغدها - سواء كانت مفردة أم بصيغة الجمع -؛ وذلك قصد استشراف مآلاتها، هو الانخراط أولا في بناء صورة مفهومية، لنسقها المعرفي الذي يمكن اعتباره بمعنى ما جوهرها المركزي. وإنه ليكادُ يصبح من المسلمات اليوم، كون البحث في المفاهيم، تاريخا وواقعا، هو بمثابة البحث في قلب الإشكال المعرفي والحضاري لثقافة ما. بقدر ما أن الحرص على الانخراط بمسارات البحث العلمي في قضاياه الكلية والجزئية، هو بمثابة المقدمة الضرورية للانخراط في مسار التعرف على مستقبلياتنا الثقافية بعلم. ولذلك يُفترض اليوم، بأن مشروعا علميا لا يضع في طليعة خطاطاته الأولية مرحلة البحث في المفاهيم؛ هو مشروع يكاد يكون شأنه شأن القافز إلى فراغ معرفي بهيم، تتقاذفه فيه أذناب القراءات، وتتخطّفه فيه ذئاب التأويلات.

كما أفترض أنه أصبح من قبيل المسلمات اليوم، كون تأسيس الوعي بقضية البحث في المفاهيم ومصطلحاتها، على خلفية أشمل منها، هي الوعي بالبعد 'النسقي'[1] المعرفي الشامل للمسألة المفهومية المصطلحية. فيقتضي ذلك _ضمن ما يقتضيه_: تأسيس الوعي، بعلاقة جدلية حيّة بين كافة إشكالات المفاهيم والمصطلحات وبين كافة الإشكالات الثقافية والإيديولوجية والمعرفية للذات: في التاريخ والواقع.

هذا فضلاً عما أصبح عليه الوعي الثقافي اليوم قويا بكون المفاهيم ومصطلحاتها تمثل مفاتيح 'التعامل في الحياة اليومية والعملية'[2]، فضلا عن كونها الأساس في بناء النظريات والمناهج والنماذج في الحياة العلمية'[3]، وأنها تُشكّل مفاتيح العبور إلى عمق الذات بكُلّيّتها، ما دام تاريخنا العلمي والثقافي قادرا على تشكيل مآلات ذاتنا[4].

---

(1) من أجل تلقٍّ نسقي: محمد مفتاح - نظرية التلقي: إشكالات وتطبيقات - جامعة محمد الخامس: منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية بالرباط - سلسلة ندوات ومناظرات رقم 24-1993. ص66.

(2) المفاهيم معالم: نحو تأويلي واقعي- د. محمد مفتاح - المركز الثقافي العربي/ الدار البيضاء - الطبعة الأولى1999. ص5.

(3) نفسه 5.

(4) يقارن ب: نظرات في المسألة المصطلحية: الشاهد البوشيخي/ م.س. 3

ولاعتبارات عديدة، وخلال مرحلة فكرية معينة، اخترت أن يكون بحثي في مفاهيم الاتجاه الفلسفي في النقد العربي بالمغرب الوسيط؛ إذ هي من جهة، تمثل ركنا أساسيا ضمن الصورة المعرفية للذات العربية الإسلامية. وهي من جهة ثانية تمثل مرآة فلسفية صقيلة يطل عليها النقد العربي بالمغرب المعاصر؛ من أجل استكناه جزء أساسي من هويته كنقد. وهو لذلك مدار إشكالي ومتشعّب. ولعل هذا ما جعل لهذه المحاولة من البحث هموما تتجاوز النقد إلى ما هو أوسع من النقد. لذلك لابد من الإشارة إلى أن ما تطلعت مراحل الدراسة إلى استشرافه ومقاربته، منذ بداياتها الأولى، لا ينحصر فقط في تفكيك المدرسة الفلسفية بالغرب الإسلامي الوسيط واختبار مدى صحة فرضية الأثر الفلسفي والمنطقي/ الرياضي فيها، بل يتجاوز ذلك محاولة البحث في طبيعة الدور المعرفي للذوات[1] العربية والإسلامية المتفاعلة مع الفلسفة والمنطق والرياضيات بذلك الغرب الإسلامي الوسيط، في تشييد اتجاه جديد وذهنية جديدة للتعامل مع العلوم العربية الإسلامية ومنها النقد البلاغة؛ مع عدم الادعاء بالقدرة على بناء أجوبة فاصلة في هذا الباب.

ومن أهم الاعتبارات الكلية التي تجعل مدار هذا البحث موثوق الصلة بكل ذلك:

أ- **طبيعة مفاهيم الفلسفة**: من حيث كونها تطلّ ابتداء، ضمن هذا البحث، على إشكال التماس ثم التفاعل بثقافة توصف بكونها ثقافة الآخر القديم من قبل مدارات الثقافة العربية الإسلامية القديمة. ثم هذا التماس الثقافي يطلّ على إشكال آلات التفاعل ومسالكه، ونتائج هذا التفاعل ومجالاته. ثم هذه المجالات تطلّ على إشكال المصادر والخلفيات الثقافية والحضارية التي منها نبع ووفد هذا المصطلح. كما تطلّ على إشكال المصبّات المعرفية التي إليها وفد، وبها انصهر، وفيها أعيدت صياغة النشأة الأولى، ومنها تم تأسيس طبائع جديدة له؛ إن هي وُجِدت.

وفي بحر العلوم العربية الإسلامية، تبدو الصورة مركبة؛ إذ يتراءى مصب الفقهيات غيره مصبّ النقديات، غيره مصب اللغويات، غيره مصبّ التاريخيات، غيره مصبّ السياسيات، غيره مصبّ الفلسفيات ومنها المنطقيات والرياضيات. ومع ذلك فلابد وأن يكون المرء واعيا بما لتفاعل تلك المجالات وتكاملها من تأثيرات، في بنية المعرفة العلمية بالغرب الإسلامي الوسيط على الخصوص. هذا فضلا عن الوعي بأن هذه الطبائع الجديدة، والمحتملة، تطلّ على ما أشْعَلَ النقاش المعاصر، حول إشكال الأصالة والحداثة وحدودهما ضمن تلك الهوية، وحول إشكال الإشكالات الثقافية والحضارية المحلية، التي وظّف المصطلح الفلسفي - المنطقي والرياضي - لمعالجتها.

ب- **تاريخ مفاهيم الفلسفة**: من حيث كونه يطل، ضمن هذا البحث، على إشكال النشأة ومتى تم وفي أي سياق حدث؟. ثم هذا النشوء الحادث والمتوغل في نسيج الثقافة الأصيلة، يطلّ فيه على إشكال النضوج والاستواء، وهو إشكال يؤشر على مراحل بكاملها فيما قبل تأسيس **اللغة الفلسفية** وما

---

(1) يقارن ب: من أجل تلقٍّ نسقي/ م.س. 66.

بعدها، وتلك لغة كان للمصطلح والمفهوم الفلسفيين إسهام قوي داخل نسيجها، انطلاقا من نهاية القرن الثالث الهجري، على الأقل، إلى غاية نهاية القرن الثامن الهجري على الأقل أيضا. ثم هذه المراحل المقطوعة من التأسيس، تطل على إشكال حجم هذا التأسيس فيما بين شرق الثقافة العربية الإسلامية وغربها عموما، وفيما بين شرق الفلسفة الإسلامية وغربها على وجه الخصوص. ثم هذا الامتداد في المكان يطلّ على إشكال الخصوصية والمغايرة في ذلك التأسيس الفلسفي للمصطلح، فيما بين إسهامات رواد التفكير الفلسفي شرقا وغربا.

ج- **طبيعة 'الاتجاه الفلسفي':** من حيث كونها في الغالب، ضمن هذا البحث، ذات سمات منطقية برهانية رياضية، وذات غايات تتجاوز المنطق والرياضيات في ذاتهما لتصبّ في مشاغل ثقافية وإيديولوجية مفترضة، لكنها تبقي مع ذلك، متفاعلة ضمن مدارين:

أولهما: مدار **منطق التصورات على الخصوص، بإزاء المنطق الرياضي القديم**: وهذا يطلّ على إشكال قراءة أرسطو وتلامذته من قبل رواد هذا الاتجاه، وإشكال قراءة الرياضيات القديمة؛ وإن تأمُّلاً في هذين الإشكالين يمكن أن يجيب عن سؤال طبيعة تلك القراءة: **هل كانت قراءة تكرارية اجترارية، أم قراءة تفسيرية تأويلية، أم قراءة قطيعية تشييدية؟.**

وثانيهما: مدار المنطق الداخلي **للعلوم العربية الإسلامية** وفي مقدمتها هاهنا؛ **النقد والبلاغة**: وهذا يطلّ تاريخيا على إشكال نتائج قراءة أرسطو وتلامذته، ثم نتائج قراءة الرياضيات القديمة على المعرفة النقدية والبلاغية الأصيلة. وهذه النتائج المحتملة تطلّ على إشكال وضعية النقد والبلاغة العربيين بالغرب الإسلامي الوسيط، بعد تفاعلهما مع هذا المنطق الرياضي ومنطق التصورات. بل إنه يطل تحديدا على وضعية أساليب البيان العربي بعد أن عُرِّفت تعريفا منطقيا، وصُنِّفت تصنيفا تجنيسيا مقوليا، أو حللت تحليلا رياضيا تنسيبيا: هل تغيّر 'جوهر' تلك الأساليب؟. هل أضافت 'الحدود المنطقية' لأساليب البيان العربي بُعداً جماليا أو مفهومياً جديدا؟ هل عمقت نظرية التناسب الرياضية من خصوبة تلك الأساليب؟. هل أُضيفت قواعد حادثة غير معروفة، إلى ما كان معروفاً منها قبلُ؟. هل وسّع المصطلح الفلسفي/ المنطقي/ الرياضي من حدقة البلاغة والنقد العربيين، فتمّ بذلك إثراء مفهوم 'الحقيقة الشعرية' العربية، في مقابل 'الحقيقة المنطقية' أو 'الحقيقة الرياضية'؟.

د- **تاريخ 'الاتجاه الفلسفي':**

د-1: وهذا يطلّ ابتداءً على إشكال حيّز المشروع الفعلي الذي يمكن أن تصدُق عليه هذه التسمية. إذ اصطلاح 'الاتجاه الفلسفي' المشغَّل في أثناء هذا الكتاب، يشير إلى حالة معرفية مخصوصة مارست فاعليتها العلمية ضمن مرحلة تاريخية مخصوصة هي القرن السابع والثامن للهجرة. وضمن مدار جغرافي مخصوص هو مدار الغرب الإسلامي (المغرب الأقصى أساسا والأندلس). وضمن مدار علمي مخصوص هو

مدار النقد والبلاغة المغربيين. وضمن جيل مخصوص يجمع أسماء مخصوصة، ذات مكونات وخلفيات معرفية وثقافية مخصوصة؛ ولعل من أبرز أفراده وأكثرهم تمثيلية في هذا البحث: أبو محمد القاسم السجلماسي، وابن البناء العددي المراكشي، وحازم القرطاجني الأندلسي.

د-2: والحقيقة أن تسمية 'الاتجاه الفلسفي' تشير مفهوميا إلى أوسع من حيّز حالة 'الاتجاه الفلسفي' المبيّن أعلاه: فمن جهة؛ تطلّ التسمية على إشكال مدار الجهاز المفهومي المتحكم في توظيفات هذا الاتجاه؛ ذلك بأن هذا المدار لم يستوعب فضاء الجماليات العربية فحسب، بل امتد إلى استيعاب فضاءات معرفية تشمل اللغويات والتاريخيات والشرعيات، وهكذا فإن قطر هذه التسمية يطل على أبعد من مجرد الحيّز الزمني الممتد ما بين القرن السابع والثامن، اللذين يحيلان على المدرسة المنطقية في البلاغة والنقد في بعدها المغربي.

1- 2: المدار الخاص:

إذا كانت الخلفية المنهجية لهذا البحث، حتمت عليه ألا ينظر إلى تجربة نقدية فلسفية متميزة كالتي لدى بعض رواد هذا الاتجاه، معزولة عن الفكر الذي أنتجها والتيار الذي أطرها، فإن مقتضيات الدراسة المفهومية للظاهرة حتمت عليه أن يفرغ مجهوداته الميدانية والتطبيقية على تجربة اصطلاحية خاصة، وذلك عبر اتجاهين:

أ- **محاولة أولية لاستيعاب كليات وقضايا المفهوم والمصطلح الفلسفيين الملحين في سياق مشروع الاتجاه الفلسفي بالمغرب الوسيط عموما، وبعض رواد هذا الاتجاه تخصيصا:** لقد حاول هذا البحث أن يخوض تجربة الدراسة المصطلحية الفلسفية برؤية نسقية تزاوج بين الحفر العمودي في بنية المفهوم الفلسفي(المنطقي والرياضي)، وبين محاولة استشراف ثُلة من الفرضيات المتعلقة بتفاعلات هذا الضرب المخصوص من المفاهيم العلمية لدى رواد هذا 'الاتجاه' مع مشروع بعض رواده وآثارها المحتملة فيه.

ولعل هذا الاستشراف الوصفي النسقي هو مما جعل البحث ينزع باستمرار إلى ملامسة جملة من القضايا والإشكالات (المفهومية أو المرجعية أو المصطلحية أو التصورية الكلية) التي وجد أنها تتميز عن غيرها بإمكانات الارتباط العضوي أو القريب من الإسهامات المصطلحية والمفهومية البارزة في كتاب المنزع. وهكذا كان أبرز ما مُسّ مساً موجزا من تلك القضايا في هذا البحث:

+: إشكال الخلفيات البرهانية في مشروع رواد الاتجاه الفلسفي - مرجعيات ومفاهيم وحدودا - وفي مقدمتهم تجربة السجلماسي.

+: إشكال الخصائص الكلية للمفهوم والمصطلح الفلسفي - توثيقا وطبيعة ووضعاً - في تجربة رواد 'الاتجاه الفلسفي'، وفي مقدمتهم تجربة السجلماسي مع مشروعه في 'تفهيم' الصناعة البلاغية الكاملة.

+: إشكال الخصائص الجزئية والكلية لنظرية التعريف - خلفيات ومفاهيم، تأسيسا وتوظيفا - في تجربة رواد 'الاتجاه الفلسفي'، وفي مقدمتهم تجربة السجلماسي.

ب- **تفكيك الجهاز المفهومي المصطلحي لكتاب المنزع البديع:** باعتباره نموذجا قوي التمثيلية لهذا الاتجاه، وميدانا قوي الدلالة على تشغيل النسق المفهومي الفلسفي الإسلامي: وهكذا كانت المفاهيم والمصطلحات الفلسفية - والمنطقية/ الرياضية منها على وجه الخصوص - هي البؤرة المركزية التي دارت حولها رحى الدراسة المصطلحية، على اعتبار أن هذا الضرب من المفاهيم والمصطلحات الفلسفية هو من أبرز ما ميّز تجربة الرواد الاصطلاحية، من خلال كتاب 'المنزع'. **وقد كان ذلك هو مدار الجزء الثاني من هذا الكتاب.**

ونظرا لكون المفاهيم المنطقية، في هذا المشروع الخاص، هي الموجه الأساسي والمستمر له سواء على مستوى النظر أو التطبيق، فإن مدار البحث الميداني اتسع قليلا؛ عبر ملحق ثالث؛ ليشمل تجليات تلك المفاهيم المنطقية في مسالك البلاغة العربية. وهكذا كانت المصطلحات النقدية والبلاغية المستهدفة للدراسة المصطلحية، هي من جملة تلك النماذج المصطلحية التي مثلت إلى حد ما المرآة العاكسة لحضور المصطلح الفلسفي والمنطقي/ الرياضي، في أعمال الرواد ومن خلال كتاب المنزع، إما حضورا اسميا ومفهوميا، أو حضورا مفهوميا فحسب. **وهذا مكانه هو الجزء الثالث من الدوافع الخاصة.**

2- دوافع البحث في هذا الموضوع:

إن نزوعي المبدئي إلى تعميق مجرى علاقتي بمفهوم المعرفة العلمية للذات العربية الإسلامية، التي هي مرآة الذات الجماعية؛ هو الذي حكمَ انخراطي في مدارات المفهوم الفلسفي، خلال مرحلة من نهاية الثمانينات ومفتتح التسعينات. ومن هنالك كان مشروعه العلمي في الاهتمام بالمفاهيم الفلسفية ومصطلحاتها، علما بأنه كان لهذا الاختيار صعوبات - لعل أبرزها تشخَّص منذ البدء في كيفية استيعاب أن **مقاربة البحث في ميدان المفاهيم والمصطلحات أياً كان، لابد وأن تكون بعِلم، وأن هذا العلم لابد وأن ينطلق على ضوء المنهج أولاً، وأن المعرفة بالمفهوم ومناهج مقاربته، لابد وأن تكون مستمدة من مصادرها العلمية الموثوقة.**

وفي بداية التسعينات، استوى الوعي من اقتناع معرفي بأن خطوة البدء، من نقطة تماسّ ذاتنا الفلسفية مع الآخر يجب أن تكون، ومن نقطة تماس منطق الذات مع منطق الغرب القديم يجب أن تنطلق، وفي زاوية المفاهيم الفلسفية (المنطقية والرياضية) ينبغي أن تُعمَّق ما أمكن، ومن سياق معرفي وثقافي يضيء

- أكثر ما يضيء - عتمة التفكير المنطقي والرياضي المغربي الوسيط في تفاعلاته المنهجية البارزة، فكان ذلك متحققا في دراسة المفاهيم الفلسفية المنطقية والرياضية المشغّلة في مدار معرفي، هو من صميم اهتماماته، ذلكم هو مدار البلاغة والنقد، وضمن مدار تاريخي وجغرافي يمثل مجالا لازدهار الفكر الفلسفي، المنطقي والرياضي العربي؛ ذلكم هو مدار الغرب الإسلامي الوسيط خلال القرنين السابع والثامن الهجريين. **وبذلك كان اللقاء بمفاهيم الاتجاه الفلسفي في النقد العربي بالمغرب الوسيط، من خلال كتاب "المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع"، لأبي محمد القاسم السجلماسي متفاعلا بأبرز رواد المدرسة المنطقية آنذاك، كحازم القرطاجني وابن البناء العددي المراكشي وغيرهما.**

ومما عضّد من هذا الاختيار:

أ- وضعية الفلسفة في الوعي الثقافي العام:

وهي وضعية تتّسم غالبا بكونها متلبّسة بواقع الشك والتوجس التاريخيين، الناتج عن تصادم المرجعيات، وسوء الترجمات، وما قد يكون من محدودية القراءات، بَلْهَ ذلك الاقتران التاريخي للفلسفة، في الوعي الجماعي العام، بمعنى الصراع مع الغرب؛ القديم منه والحديث، كل ذلك مما جعل من الدرس الفلسفي عموما، ومن درس المصطلح الفلسفي خصوصا، جزءاً حسّاساً، يعكس أكثر ممتلكات الذات إشكالية وصعوبة. لقد وُجد أن هوية المصطلح الفلسفي، ووضعيته الراهنة ضمن نسيج الذهنية الثقافية العامة، ما تزال، على الأرجح، في حكم المجهول الذي لم يُعرف شأنه بعدُ: هل هو من الذات أم هو مجرّد ربيب طارئ على الذات؟. ولم يُعرف، على وجه التحديد؛ هل البحث فيه بحث في شؤون الذات، أم هو بحث خارج - أو ينبغي أن يكون خارجا - عن اهتمامات الذات، وأن البحث فيه، قد يكون من باب صرف الطاقات في غير ما هو مطلوب في مشروع إعادة البناء العلمي للذات. لذلك كان مما عضد اختيار الباحث الناشئ في هذا المدار؛ هو أفق البحث المستقبلي عن زوايا نظر جديدة إلى تراثنا الفلسفي (المنطقي/ الرياضي) الإسلامي، تجعل بوابة المصطلح معبرا أساسيا لتشييد خصوصياتها.

ب- وضعية المفهوم والمصطلح الفلسفيين في فضاء النقد والبلاغة العربيين:

وهذه قد تتجلى في:

أولاً: أن مفاهيم الفلسفة (متجسدة في مفاهيم المنطق والرياضيات على الخصوص) عرفت طريقها إلى بيئة النقد والبلاغة العربيين، بدرجات متفاوتة، سواء على مستوى حجم ولوج تلك المفاهيم لمدار تلك البيئة، أو على مستوى كيفيات ذلك الولوج ومراحله وأطواره، ثم دور النقاد والبلاغيين في أثناء كل ذلك.

ثانيا: أن مفاهيم الفلسفة ومصطلحاتها (متجسدة في مفاهيم المنطق والرياضيات ومصطلحاتهما على الخصوص) وقد عرفت طريقها إلى بيئة النقد والبلاغة بالغرب الإسلامي الوسيط، كانت غالبا في **وضعية مفهومية ناضجة**: وهذا يعني أنها – قبل أن تجد لها موطئ قدم راسخة داخل هذه البيئة، خلال القرنين السابع والثامن للهجرة – قطعت حقبا كاملة من سيرورة النشوء ثم التكوّن ثم النضج ثم الاستواء. ثم إن هذا الاستواء المفاهيمي المنطقي/ الرياضي كان بدوره مرآة لاستواء أشمل داخل حيّز الخطاب الفلسفي ذاته.

وهذا – ومثله – هو مما سينعكس في ظواهر أبرزها: أولا: **استواء تكوينية المعجمية الفلسفية** الإسلامية مع بزوغ القرن السابع على يد سيف الدين الآمدي – مشرقا – وابن البناء المراكشي العددي – مغربا – وذلك تأسيسا على مجهودات سابقة تؤول بعيدا إلى غاية مجهودات جابر بن حيان في مجال الحدود. ثانيا: **استواء اللغة الفلسفية ونضجها** بالتأصيل، إلى غاية القرن السادس، مع مجهودات ابن رشد ثم ارتدادا نحو مجهودات الغزالي فابن سينا ثم الفارابي الذي – لعله – مثلّ الصرخة الأولى لاستواء اللغة الفلسفية خلال القرن الرابع الهجري.

ج- وضعية دراسة المفهوم الفلسفي داخل بيئة الباحثين في شؤون المصطلح:

لقد تم تأسيس الوعي بأهمية وخطورة الدراسة المفهومية/ المصطلحية في المشهد الثقافي العربي عموما، وضمن بيئة الباحثين اللسانيين والمصطلحيين على وجه الخصوص. لكن الأغلب أن وضعية المفهوم الفلسفي – المنطقي والرياضي على الخصوص – في واقع مشروعات هذه البيئة لّما تتضح بعدُ بالقدر الكافي. ولذلك – وبعد نضج الوعي بضرورة إيجاد التصور النسقي الشامل للوضع المصطلحي عموما، ووضع المصطلح الفلسفي خصوصا – أصبح الوعي المنهجي قويا عند الباحث، بأمور مبدئية تتجاوز حتماً طاقة الفرد الواحد، كما تتطلب الدعوة إلى اعتمادها ضمن مشروع جماعي منظّم وهادف، فلزم بعد الوعي؛ التنويه:

أولاً: بضرورة الإعداد العلمي الشامل للنص التراثي الفلسفي (المنطقي والرياضي على الخصوص).

ثانيا: **بضرورة الإعداد العلمي الشامل للمفهوم التراثي الفلسفي** (المنطقي والرياضي على الخصوص) ومصطلحاته، وكل ذلك من مستلزمات الوعي **بوجود نسق ثقافي علمي متكامل يقف خلف ذلك الجهاز المصطلحي المنطقي والرياضي.**

وبعد الانطلاق إلى **استيعاب** ما تم إنجازه في ميدان دراسة المفهوم الفلسفي ومصطلحه في المنزع البديع دراسة وصفية أولية، وُجد أن ذلك يكاد أن يكون نادرا في الساحة العلمية، ولعله يكاد يكون معدوما

فيما يتعلق بدراسة الجهاز المفهومي المنطقي والرياضي لدى رواد الاتجاه الفلسفي في النقد العربي بالغرب الإسلامي الوسيط، وذلك في حدود المعلومات المتوفّرة لهذا البحث. وحيث إن الأعمال الأكثر تمثيلية لهذا الاتجاه قد حُقّقت من قبل وأخرجت من الظلمات إلى النور، وحيث إنها وُظّفت لأضرُبٍ عدّة من التحليل النظري والنقدي، قبل أن تُدرسَ مفاهيمها - خاصة منها المفاهيم المنطقية والرياضية - في أفق معرفة واقعها الدلالي؛ فقد وُجدت الحاجة، عند الباحث، إلى مقاربة الواقع الدلالي لنموذج من ذلك الجهاز المفهومي المنطقي العام، وذلك من خلال تنفيذ محاولة أولية لدراسة مصطلحية وصفية مقارِنة، لواحد من أكثر المصادر احتواء على مفردات ذلك الجهاز المفهومي المنطقي والرياضي، فكان موضوع تلك الدراسة المفهومية في الجزء الثاني من هذه الدراسة، هو كتاب "**المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع**" **لأبي محمد القاسم السجلماسي**.

ولقد زاد من قوة هذا الطموح؛ كون هذا **المصدر المصطلحي الفلسفي**، لم يكد يتعرّض عربيا لأي ضرب من أضرب الدراسة المفهومية المصطلحية الوصفية الشاملة، ولهذا اعتُبر كتاب "المنزع البديع" مصدرا هاما للمصطلح المنطقي والرياضي الذي شُغّل في بيئة البلاغة والنقد العربيين ضمن الفترة التاريخية الموصوفة. ومن نفس الزاوية اعتُبر هذا المصدر الهام جزءا من منظومة اصطلاحية منطقية رياضية يجسدها رواد الاتجاه الفلسفي بالغرب الإسلامي خلال الفترة الوسيطية الموصوفة أيضا.

وبعد الطموح إلى بناء **شجرة شبه شمولية** لهذه المفاهيم الفلسفية، المشغّلة في كتاب المنزع - ثم بناء مُلحقٍ مقارن بجملة من مصطلحات النقد والبلاغة ومفاهيمهما، المتفاعلة مع مصطلحات المنطق والرياضيات ومفاهيمهما ضمن نفس الكتاب - : **يتطلّعُ الطموح إلى الانخراط، بهذا المشروع العلمي، في مشروع أشمل**؛ لعله يتجسد في بناء نظرة مستقبلية للاتجاه الفكري الذي ينتمي السجلماسي إليه، تقوم على إمكانية الاستفادة من كلياته قصد تجديد المنهج والرؤية إلى مفهوم القضية الاصطلاحية من زاوية فلسفية معاصرة.

ومما قد يتمّ به مثل هذا الاستشراف:

أ- **مقارنة كليات هذا الاتجاه، مع نُظم منطقية ورياضية ومعرفية معاصرة**، قصد تمييز الذات: معرفيا، ولغويا.

ب- **بناء معجم كلّي مفهرس**، لمفردات جهازه المصطلحي، المنطقي والرياضي، موصولاً بأفق:

أولا: الإسهام المستقبلي في إنجاز **المعجم المفهرس لألفاظ الاتجاه الفلسفي** في النقد والبلاغة العربيين، **قديماً وحديثاً**.

ثانيا: الإسهام المستقبلي في **إنجاز المعجم المفهرس لألفاظ الاتجاه الفلسفي في بيئات أخرى مثل بيئة النحو وأصول الفقه والتاريخ وعلم العمران والسياسة والفلسفة ذاتها.** وعسى أن يكون موضوع البحث الراهن، أرضية أولية لأفق الانخراط في بناء المعجم المفهرس أعلاه.

ثالثا: **الإسهام المستقبلي** في تنفيذ **خطوة ما** من مشروع **المعجم الشامل لألفاظ النقد العربي القديم، تاريخا وواقعا.**

رابعا: **الإسهام المستقبلي** في تنفيذ **خطوة ما** من مشروع **المعجم الشامل لألفاظ الفلسفة الإسلامية، تاريخا وواقعا.**

خامسا: الإسهام المستقبلي في تنفيذ **خطوة ما**، من مشروع **المعجم التاريخي المفهرس لألفاظ اللغة العربية.**

هذا وبما أنه من المؤكد أن الطاقة الراهنة للباحث - ولربما مستقبله العلمي كله - قد لا يتسعان لاستشراف كل تلك الآفاق المستقبلية، فإنه من البديهي اليوم أن يكون كلّ ما عساه أُنجِزَ في طيات هذا الكتاب؛ "**لا يُفسّر كل شيء**"[1]، وتحديدا في آفاق دراسة **التجربة المغربية الوسيطية الموصوفة**، وذلك في علاقتها بالاتّجاه (المنطقي الرياضي) الذي تنتمي إليه بمداراتها المستقبلية. ولذلك فعسى أن يكون ما انتهت إليه هذه المقدمة من التأصيل - إشكالات وخلاصات - "**منطلقا لتفسيرٍ أكمل**"[2].

3- محتوى الكتاب:

هذا الجزء الأول من المشروع، عكس **مقاما نظريا**: دارت رحى البحث فيه حول جملة من الكليات والقضايا النظرية والمفهومية، أثارتها سيرورة البحث والاحتكاك المصطلحي التطبيقي الطويل بتجربة الاتجاه الفلسفي، في النقد والبلاغة العربيين.

وأما مكوناته العامة فهي:

أولا: التمهيد: وهو عبارة عن مدخل منهجي، خُصص لمحاولة تعليل أطروحة الاستيعاب المستقبلي الكلي لتجربة رواد الاتجاه الفلسفي في علاقتها بالنسق المنطقي الرياضي الذي تنتمي إليه.

ثانيا: القسم الأول: وخُصص لمحاولة الإجابة عن الإشكالات المفهومية والمرجعية التي يطرحها مشروع الاتجاه الفلسفي في النقد والبلاغة العربيين. وفيه:

---

(1) شرح كتاب النفس/ لابن رشد - نقلا عن: ابن رشد سيرة وفكر: دراسة ونصوص - د. محمد عابد الجابري - مركز دراسات الوحدة العربية - الطبعة الأولى/ بيروت - اكتوبر 1998. ص18.

(2) نفسه 18.

الباب الأول: وخصص لمحاولة الإجابة الموجزة عن فرضية الوجود المفهومي والموضوعي لظاهرة 'الاتجاه الفلسفي' في النقد والبلاغة العربيين بالغرب الإسلامي، واحتمالات تميّز هذا الغرب الإسلامي بهذه المدرسة المنطقية في النقد والبلاغة في القرنين السابع والثامن الهجريين، على يد روادها التاريخيين، حازم القرطاجني، وابن البناء المراكشي العددي، وأبي القاسم السجلماسي.

الباب الثاني: وخصص لمحاولة الإضاءة الموجزة لفرضية الخلفيات التي وجهت شراع التفكير المنطقي والرياضي والنقدي ، وهكذا انطلق الوقوف المفهومي من البعد البرهاني الرابض خلف 'منطق التصور' في الخطاب الفلسفي والنقدي العربيين. وفي هذا السياق سعى هذا الباب إلى استيعاب مقالات أبرز الدارسين للتجليات الشمولية للبرهان الفلسفي وتفاعلاته العلاقية مع خطاب البلاغة والنقد من زاوية تنظيرية.

الباب الثالث: وخصص لمحاولة إضاءة **أبعاد برهانية مخصوصة**، في الخطاب النقدي والبلاغي لدى الرواد الثلاثة للاتجاه الفلسفي: وضمنها تم التوقف الموجز - أولاً - أمام مفهوم البلاغة النظرية وامتداداته التطبيقية عند حازم القرطاجني وابن البناء والسجلماسي من خلال مقالات ثلة من الدارسين، ثم الوقوف المركز - ثانياً - عند الملامح العامة لنظرية الشعر عند حازم القرطاجني، ثم عند الأبعاد الوظيفية للمنطق الرياضي البرهاني عند ابن البناء العددي، ثم أخيرا عند أبرز ملامح أطروحة التناسب الرياضي في مشروع السجلماسي بأهم امتداداتها النظرية والتطبيقية.

ثانيا: القسم الثاني: وخُصص لمحاولة الإجابة الموجزة عن أبرز **الإشكالات المعجمية والمصطلحية** التي يتقاطع مشروع بعض رواد الاتجاه الفلسفي الإسلامي، وذلك في علاقته بجهتين: الأولى: جهة **رواد المعجمية الفلسفية الإسلامية** السابقين عليه، باعتبارهم المؤسسين الأوائل لفعل الاصطلاح الفلسفي. والثانية: جهة مكونات **'الاتجاه الفلسفي'**، باعتبارها من بين المسهمين الأساسيين في بناء الوعي بمدار المصطلح الفلسفي في النقد والبلاغة بالغرب الإسلامي الوسيط. وبذلك تشكل هذا القسم من فصلين:

الباب الأول: وخصص لمحاولة التأريخ الموجز لتكوينية المعجم الاصطلاحي المنطقي الإسلامي، وضمنها حاول هذا الباب تشخيص مظاهر **استواء المعجم المنطقي** الاصطلاحي الإسلامي عند أبرز أعلامه وهم **سيف الدين الآمدي** في المشرق، **وابن البناء العددي** بالمغرب، وحاول هذا الباب الوقوف المركز على أبرز ملامح هذا المعجم من حيث بنيته التصورية والاصطلاحية والمفهومية، متوخيا الإيجاز ما أمكن.

الباب الثاني: وخصص لمحاولة التعيين الموجز، لأبرز **الإشكالات الكمية والنوعية** التي أثارها مشروع السجلماسي في ميدان المصطلح الفلسفي **مقارنة** مع شريكيه في تشييد القضية الاصطلاحية بالغرب الإسلامي؛ حازم وابن البناء. ولعل أبرز ما وقف عليه هذا الباب بصدد ذلك: **طبيعة المصطلح الفلسفي**،

وكيفيات وضعه وكمياته، وأصوله وطرائق توثيقه عند رواد الاتجاه الفلسفي عموما، وتجربة السجلماسي خصوصا.

ثالثا: القسم الثالث: وخُصص لمحاولة الإجابة الموجزة عن أبرز **الإشكالات التصورية الكلية**، المرتبطة مع بناء التصورات المنطقية، والتي أثارها مشروع الاتجاه، في علاقته مع 'نظرية التعريف' المنطقية الإسلامية، وذلك من خلال مشروع تجنيس الأساليب، الذي هو جزء من **مشروع تعريف وتفهيم أجزاء الصناعة الكاملة** في كتابه: 'المنزع البديع'. وبذلك تكون هذا القسم من:

الباب الأول: وخصص لمحاولة التحقيب الموجز لنظرية التعريف المنطقية، من زاوية نظر مفكري الإسلام مقارنة بأصولها في فلسفة أرسطو، وخاصة في إشكال بناء الحد المنطقي للمفهوم: **أولاً**: اعتبارا لإمكانية قدرتها على توضيح بصمة هؤلاء المفكرين وإضافتهم النوعية في إشكال التفاعل مع أجزاء منطقه الصوري في عموميته. **وثانياً**: اعتبارا لاحتمال تمثيلها للخلفية المعرفية لمشروع تعريف الأساليب لدى السجلماسي، مع الاعتراف بأهمية التطويرات والتعديلات النوعية التي أحدثها مفكرو الإسلام من بعد.

الباب الثاني: وخصص لمحاولة التفكيك البنيوي المقارن لأبرز خصوصيات 'نظرية التعريف' عند أبرز مفكري الإسلام، كابن سينا والغزالي وابن تيمية وابن البناء، لكونهم من أبرز الذين مثّلوا المؤشرات الموضوعية لتميز هذه النظرية وانزياحها العميق عن أصولها الأرسطية، وخاصة في إشكال بناء الحد والرسم المنطقيين سواء للمفهوم أو المصطلح.

الباب الثالث: وخصص لمحاولة الوقوف الميداني على أبرز بصمات 'نظرية التعريف' **بالتَّجنيس**، في مشروع رواد 'الاتجاه الفلسفي' بشكل عام، ومشروع السجلماسي على وجه الخصوص. وقد استدعت هذه المقارنة الداخلية بين إنجازات الرواد الثلاثة للاتجاه، مقارنة خارجية مع منطق التجنيس عند أرسطو وتلامذته اعتبارا لكونهم – على خلاف نظرية الحد – مارسوا ضربا من الحضور في تجربة السجلماسي على الخصوص.

وبهذا القسم تنتهي مفردات الجزء الأول بفصولها النظرية التأصيلية.

ويتم مسار هذا الكتاب،وتُطوى دفته الأخيرة، طياً غير نهائي، على أمل أن تنفتح مباحثه في الغد القريب على أسئلة وآفاق أوسع، من البحث العلمي بمنهج ولهدف يسهمان في إضاءة إشكالات الباحث الفكرية والفلسفية والإبداعية، التي يرى أنها موصولة النسب بإشكالات البحث في المفهوم ومصطلحه جملة، وبإشكالات البحث في شؤون المفهوم الفلسفي (المنطقي والرياضي) تخصيصا؛ **وعسى أن يُسهم كل ذلك في تأسيس معرفة علمية نافعة في المسار العلمي والأدبي لناشئتنا من الباحثين.**

ولن أنس أخيراً في هذا السياق، أن أشكر:

فضيلة الدكتور الشاهد البوشيخي،لنظراته المصطلحية والمنهجية العميقة،ومواقفه الأبوية التي لا تنسى.

فضيلة الدكتور عباس ارحيلة، الذي تفضّل بقراءة محتوى البحث وتصويب مفاصل أساسية منه.

ما أمدني به جمع من الأساتذة والأصدقاء من توجيهات ومصادر ومراجع فلسفية ومنطقية ورياضية كنت خلال معاناة البحث في أمس الحاجة إليها، فلهم جزيل الشكر أيضا.

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.

تمهيد منهجي عام
حَول سُؤال الاسْتيعَاب

مما ينبغي الوعي به في ميدان البحث العلمي، هو أن استشراف الرؤية الواضحة لموضوع ما، لابد وأن ينطلق من استشراف **الإحاطة بكلّياته**؛ إذ لا تفكيك إلا للكُل المركّب. ولا تحليل ولا تعليل إلا للشيء المُستوعب قبل[1]. واستيعاب الشيء علميا، إنما يقوم على ضرب من **الاستقصاء** لا مجرّد التتميم أو التكميل، مع أن كل ذلك يُعتبر من مراتب العلم بذلك الشيء.

ذلك بأن "التتميم يَرد على المعنى الناقص فيُتمِّمه، والتكميل يردُ على المعنى التام فيُكمّل أوصافه، والاستقصاء يردُ المعنى التام فيستقصي لوازمه وعوارضه وأوصافه وأسبابه، حتى يستوعب جميع ما تقع الخواطر عليه"[2]. وإدراك كل ذلك ومثل ذلك - على صعوبته وانكسار طاقة الفرد الواحد دونه - هو ما ينير إشكالات ذلك الشيء المستوعب. ولعل إدراك إشكالات ذلك الشيء هو المقدمة التي لا مناص منها لاقتناص حلولها بِعِلم؛ لمن أكرمه الله بالحكمة والهداية في مفاوز البحث العلمي. وإنما تحصيل كل ما ذُكر موجز، عند أهل العلم، في كون "الإدراك الصحيح لمشكلٍ ما يجب أن يمرّ بمرحلتين: مرحلة يُتصوَّر فيها ويُدرَك إشكالُه؛ ومرحلة يُتصوّر فيها ويُدرك حلُّه؛ وكلّ ذلك من العلم"[3].

ومما تقوم به قائمة "الاستيعاب": التّسلُّح بالرؤية النسقية في تصنيف مفاهيم ذلك المدار المُستوعَب؛ ذلك بأنه "لا يمكن دراسة ميدان من ميادين المعرفة **واستيعابه**، إلا إذا كان الحقل المفهومي الخاص به قد بُنِيَ على شكل نسق مفهومي (منظومة مفاهيم)"[4]. ولعل مما لا يُستغنى عنه في ذلك؛ منهج التصنيف المفهومي، الذي هو "تقسيم الأشياء أو الصفات أو المعاني وترتيبها في نظام خاص يسهل تمييزها بعضها من بعض، ويبيِّن صلة بعضها ببعض"[5]. ومنه، عندهم، تصنيف العلاقات "بحيث يُدرك العقل تلك الصِّلة أو ذلك الارتباط بفعلٍ واحد لا ينقسم"[6]، وكل ذلك من **أسس الاستيعاب** الذي تُدرك به إشكالات مدارٍ معيَّن.

---

(1) ذلك بأن "أولى مهمات البحث: تجميع مواده" نظرية الأدب: أوستن وارين - رينيه ويليك. ترجمة محيي الدين صبحي. مراجعة د. حسام الخطيب - المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية - مطبعة خالد الطرابيشي - الطبعة الأولى: 1392هـ/ 1972م - ص 69.

(2) كشاف اصطلاحات الفنون: محمد علي التهانوي - تقديم وإشراف ومراجعة: د. رفيق العجم - تحقيق د. علي دحروج - نقل النص الفارسي الى العربية: د. عبد الله الخالدي - الترجمة الأجنبية: د. جورج زيناتي - مكتبة لبنان ناشرون - 1/ 173.

(3) مصطلحات النقد العربي/ م.س. 303.

(4) علم المصطلح بين علم المنطق وعلم اللغة: ضمن وقائع الندوة الدولية الأولى لجمعية اللسانيات بالمغرب/ م.س. 192.

(5) نفسه 190.

(6) نفسه 191.

أولا: لماذا ينبغي استشرافُ الاستيعابِ المُستقبلي "لِكُلِّيات" هذا الموضوع؟:

إن البحث في مفاهيم الفلسفة ومصطلحاتها - ومفاهيم المنطق والرياضيات تخصيصا - يمكن أن يعتبر من أخطر التحديات المعرفية والعلمية في نسيج ثقافتنا العربية والإسلامية الوسيطية - لأنها تحفر مباشرة في إشكال المفاهيم الفلسفية عموما، فتحفر بذلك، في إشكال قديم وربما لا يزال معلقا، هو إشكال العلاقة العلمية بين "الذات" العربية وبين ذلك "الآخر" القديم. إن مما ينبغي أن تستشرفه الطبيعة المستقبلية لهذا البحث هو: تحقيق ضرب من الاستيعاب الكُلِّي لكيفيات العلاقة وكَمِّها بين **الذات الفلسفية والجمالية**، في ثقافتنا العربية الإسلامية، وبين **ذات الفلسفة** في ثقافة الغرب القديم، ومعرفته المنطقية والرياضية تحديداً.

ذلك بأن التأصيل المفترض للجذور المعرفية للاتجاه الفلسفي بالمغرب الوسيط، والمتبلور تاريخيا في بيئة النقد والبلاغة العربيين، خلال القرنين السابع والثامن للهجرة، إنما هو تأصيل يستشرف **جذور التفاعل** بين نظامين معرفيين متمايزين: **النظام المعرفي** الذي صدر عنه النقد النظري العربي، ثم التطبيقي، **وبين النظام المعرفي** الذي صدر عنه المنطق الصوري - ومنطق التصورات منه بصفة خاصة - وصدر عنه المنطق الرياضي القديم.

وإذا كان أصبح الآن من البديهيات، **أن البحث في المفهوم ومصطلحه غير منفصل تماما عن البحث في المنظومة التي تحتويه وتحكمه**، فقد كان لابد من تأسيس للوعي بإشكال استيعاب أوَّلي ومتدرِّج لأبرز كليات هذا "الاتجاه الفلسفي"، خاصة تلك التي بدت ملحة ومقلقة لمسار هذا البحث، الذي أفضت به سيرورته الداخلية إلى أن يكون محاولة لتعميق التصور حول طبيعة "المفهوم الفلسفي" - المنطقي والرياضي - الموظَّف بضرب من التوظيف في بيئة النقد والبلاغة بالغرب الإسلامي الوسيط. ولذلك فمما يمكن اعتباره من ضمن هذه المدارات:

1- ما يتعلَّق بالجَانب المَعرفي:

أ- **البُعد الشُّمولي لِمَقولة "البَيان العَربي"**: يرى الأستاذ برهان غليون بأن "فهم التاريخ هو الشرط الأول لفهم عملية إعادة الانخراط فيه، والعودة إليه"[1]. كما يرى بأن هذا المنطلق القاعدي هو ما به تتشخَّص الظواهر في شموليتها - والبيان العربي ظاهرة من تلك الظواهر - ليصبح التاريخ من خلالها معقولاً"[2]. وهكذا يصبح البحث في أي جزء من أجزاء الذات العربية الإسلامية - والبيان

(1) اغتيال العقل: ذ برهان غليون - المؤسسة العربية للدراسات والنشر/ بيروت - الطبعة السادسة 1992. ص187.

(2) نفسه 187.

العربي جزء منها – هو معالجة لكُلّيّة الذات في علاقتها بجدلية الهبوط والترقي التاريخيتين[1]؛ ولعل هذا يصدق – أكثر ما يصدق – على الجانب المعرفي.

إن البيان العربي جزء لا يتجزأ من التاريخ المعرفي العربي الإسلامي، ولذلك احتلت المسألة البيانية أيضا في مجال الثقافة العربية مركزا مرموقا[2]. وهكذا – وسواء باستحضار مفهوم "البيان" بالمعنى الاصطلاحي المخصّص[3]، أو باعتباره دالاً على نظام معرفي عام[4]– يصبح بإمكاننا القول بأن "مجال البيان يرتبط بكينونة الإنسان، تعبر به الذات عن كينونتها من خلال اللغة"[5].

وإذا كانت خصوصية البيان العربي ترشحه لكي "يشكل خصوصية دينية، كانت مناط الإعجاز في النص القرآني"[6]، فإنه بهذا المقياس يشكل أيضا، إسهاماً نوعيا في تشكيل قدرٍ هام من عناصر الجهاز المفهومي لمنظومة الثقافة العربية الإسلامية، التي تُستبطن من خلالها رؤية محددة إلى العالم. ولعل هذا من بين ما قد يفسّر كيف أن "البلاغيين القدماء كتبوا ما كتبوا لإنجاز مهام معينة طرحتها عليهم أوضاع دينية واجتماعية"[7].

ب- **البُعد الشُمولي لِأطروحة "الاتّجاه الفَلسفي" في النَّقد القَديم**: إذا كان من المرجح منطقيا أن هناك علاقة عضوية ثابتة بين العام والخاص، فإنه يمكن القول: بأن "**الاتجاه الفلسفي في النقد والبلاغة العربيين**" يمثل جزءاً من خطاب فكري أشمل منه، هو **خطاب الفلسفة الإسلامية** كما تشكّل بالغرب الإسلامي الوسيط، بالقدر الذي تمثل به هذه الفلسفة ذاتها "جزء من كيان ثقافي عام، هو **الثقافة العربية الإسلامية**"[8].

وإذن، فثمة مدارات معرفية كبرى، يستشرفها مستقبل هذا البحث، لتنطلق، من بعد، في عملية تعاضد وتداخل فيما بينها: الأعم يحتوي العام، وهذا الأخير يحتوي الأكثر تخصيصا، وهو الخاص. ولعل

---

(1) من زاوية نظر معينة: "الترقي هو الحركة الحيوية، أي حركة الشخوص. ويقابله الهبوط، وهو الحركة الى الموت والانحلال، أو الاستحالة أو الانقلاب". نفس المرجع 188.

(2) مجهول البيان: د. محمد مفتاح – دار توبقال للنشر/ الدار البيضاء – الطبعة الأولى 1990 – ص 6.

(3) مصطلحات نقدية وبلاغية في كتاب البيان والتبيّن/ الشاهد البوشيخي – دار الآفاق الجديدة/ بيروت – الطبعة الأولى 1402/ 1982 – ص 112-138.

(4) بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية: نقد العقل العربي 2 – د. محمد عابد الجابري – المركز الثقافي العربي/ الدار البيضاء – الطبعة الثالثة 1993.

(5) الأثر الأرسطي في النقد والبلاغة العربيين الى حدود القرن الثامن الهجري – د. عبار ارحيلة – منشورات كلية الاداب والعلوم الانسانية بالرباط – سلسلة رسائل وأطروحات رقم 40 – مطبعة النجاح الجديدة/ البيضاء – الطبعة الأولى 1419/ 1999. ص 725.

(6) نفسه 725.

(7) مجهول البيان/ م.س. 7.

(8) التراث والحداثة – د. محمد عابد الجابري – المركز الثقافي العربي – الطبعة الأولى 1991 – ص 78.

هذا الأخير يتمثل، بالنسبة لمدار هذا البحث، في أطروحة **الاتجاه الفلسفي - المنطقي والرياضي بالأساس - المتبلورة تاريخيا في بيئة النقد والبلاغة العربيين، والمتمثلة في تجربة كتاب "المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع" لأبي محمد القاسم السجلماسي**، خلال تفاعلها بإضاءات النظرية الشعرية الفلسفية كما نضجت على يد حازم القرطاجني، وبإضاءات النظرية الرياضية البرهانية والاصطلاحية، كما نضجت على يد ابن البناء المراكشي.

فإذا نُظِر إلى ذات المسألة من زاوية أخرى، تبين أن **"الاتجاه الفلسفي في النقد والبلاغة العربيين"** - وهو نموذج لخطاب المنطق العربي الإسلامي وقد تحلل عبر خطاب النقد النظري القديم - إنما يؤشر على فرضية **تميز اتجاه فلسفي هام بالغرب الإسلامي الوسيط**، يناظر بنيان الفلسفة الإسلامية بالمشرق ويوازيه[1] في نفس الوقت. وهذه إشارة واضحة، إلى أن ثمة **تفاعل جديد**، قد حصل بين جزء من الـذات، متمثلا في **بنية التفكير الفلسفي الاسلامي بالمغرب والأندلس**، وبين جزء من ذلك "الآخر"، متمثلا في **المنطق الأرسطي، ومنطق التصورات منه على وجه الخصوص**، مضافا إليه ذلك المنطق الرياضي البرهاني الذي تبلور بعمق على يد أحد رواد هذا الاتجاه الفلسفي المغربي الوسيط.

ثم إن هذا **"الاتجاه الفلسفي في النقد والبلاغة العربيين"** (وهو اتجاه، في الأغلب، يؤشر تلقائيا على الإقرار بضرب من **التفاعل المتجدد**، بين التفكير المنطقي والرياضي عند المسلمين، وبين تفكيرهم النقدي والبلاغي، وذلك ضمن شروط تاريخية وثقافية خاصة بمدار الغرب الإسلامي الوسيط، يفترض أنها تشكّلت فيه خلال ثلاثة قرون على الأقل (القرن 6-7-8)) يعكس في بعض أبعاده حركة تفاعل عناصر الحضارة الواحدة فيما بينها، ولعل هذا التفاعل الداخلي يعكس من بعض الأوجه تفاعلا مخصوصا للعناصر الأصيلة بعناصر ثقافة وافدة. لكن لابد من مراعاة طبيعة هذا التفاعل الأخير، التي كانت غالبا ذات سياق معكوس مقارنة بحالة التفاعل الراهنة.

2- ما يتعلّق بالجَانب المَنهجي الخَاص:

من حيث المبدأ، يؤكد المهتمون بعلم المنهج على أنه **لا يكفي الحديث عن المنهج كمنهج، بل لابد من توطين الفكر وتنشئته على الحديث به**؛ وذلك بالانخراط في سيرورة من التجارب التطبيقية والنظرية المندرجة في سياق الاشتغال بالمنهج. هكذا وعلى ضوء هذه الرؤية المنهجية يمكن الإشارة إلى بعض الآفاق:

(1) يؤكد الباحثون في شؤون الفكر الفلسفي القديم بالمغرب والأندلس، بأن عنصر التميّز فيه يتمثل أساسا في منهج التفلسف الذي جعل من المنطق الارسطي منطلقا قاعديا، وهذا يعني بأن اتجاه التفلسف انطلق من المنطق ثم الرياضيات ثم الفلسفة، على عكس ما حدث في تجربة التفلسف بالشرق الاسلامي. يراجع: نحن والتراث/ م.س. 250. وابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس: ذ. سالم يافوت. المركز الثقافي العربي/ البيضاء. الطبعة الأولى 1986. ص 290.

أ- كيف يمكن إذن تصور ما يسمى بالمنهج الشمولي دون ربط البحث العلمي بمشروع نسقي إبستيمولوجي للذات المعرفية؟ وكيف يمكن تحقيق مثل ذلك في دراسة قضايا المفهوم المنطقي والرياضي، دون تصورٍ شمولي نسقي لقضية المصطلح عموما، وقضية المصطلح الفلسفي بشكل خاص؟.

ب- ترى بعض الدراسات المعاصرة، بأنه لابد من المزاوجة بين منهجين: تاريخي وبنيوي[1]: الأول تكويني، يدرس نشأة النظائم الفكرية (المذاهب، المدارس، الاتجاهات، التيارات، إلخ).. والثاني: تفكيكي، ينطلق من النظيمة المكونة والمنسقة ليكسرها إلى أجزاء، ويرد كل جزء إلى أصله[2]. مبينة أن الخطاب الذي يتسم بالتكامل والشمول، يتضمن حتما خطابين، أحدهما تاريخي، والثاني منطقي[3]. لكن السؤال الذي يظل متربصا في طريق هذه الأطروح، هو: أي مفهوم للتاريخ ذاك الذي سيحكم هذا الخطاب؟ وأي مفهوم للمنطق ذاك الذي سيوجهه؟.

ج- على أن الأطروحة النسقية، ترى بأن مما يؤشر على أن مشروعا ما محكوم بعلل واضحة وسائر نحو غايات محددة؛ تأسيسه على البحث في مفاهيمه، المفاهيم التي "هي جوهر اللغة الطبيعية العادية، ولب اللغة الاصطناعية العلمية"[4]؛ ذلك بأن فاعلية الأجوبة متوقفة على فاعلية المفاهيم[5]. وهذه الأجوبة لا تكون نافعة وإجرائية وظيفية سوى بترتيبها وتصنيفها، بعدُ. وهذا يحتاج إلى "وضع سلّم ذي درجات"[6]. فبهذه المعاني، فقط، يمكن القول بأن "ما يميز تفكيرا معينا ليس الموضوع الذي يتناوله، ولا الأفكار والنظريات التي يدلي بها، بل إن الأهم من ذلك هو الروح التي يصدر عنها، والنظام الفكري الذي ينتمي إليه"[7].

يقال في هذا السياق، بأن موضوع بحث معيّن – وفي غياب أبعاده المنهجية – ما هو سوى ركام ميت منفعل وسلبي؛ إذ هناك جدلية متبادلة بين الموضوع المبحوث فيه وبين منهج البحث. وقد تصبح "طبيعة الموضوع هي التي تحدد نوعية المنهج"[8]. بيد أن الأهمية المركزية في مسار البحث العلمي أياً كان، ينبغي أن

---

(1) يقارن بالتراث والحداثة/ م.س. 43، قال: "النظرة البنيوية، باهتمامها بالكل، أكثر من اهتمامها بالاجزاء، وبنظرتها الى الاجزاء في اطار الكل الذي تنتمي اليه، ضرورة لاكتساب رؤية اشمل واعمق، ولكنها وحدها لا تكفي، بل لابد من المزاوجة بينها وبين النظرة التاريخية، النظرة التي تتبع الصيرورة، وتعمل جاهدة على ربطها بالواقع، لاكتشاف العوامل الفاعلة فيها، الموجهة لها".

(2) مفهوم العقل: مقالة في المفارقات – د. عبد الله العروي – المركز الثقافي العربي – الطبعة الأولى 1996 – ص 10.

(3) نفسه 10.

(4) المفاهيم معالم: نحو تأويل واقعي: د. محمد مفتاح – المركز الثقافي العربي/ الدار البيضاء – الطبعة الأولى1999. ص 6.

(5) مشكاة المفاهيم: النقد المعرفي والمثاقفة: د. محمد مفتاح – المركز الثقافي العربي/ الدار البيضاء – الطبعة الأولى 2000 – ص 273.

(6) التلقي والتأويل: مقاربة نسقية – د. محمد مفتاح – المركز الثقافي العربي/ الدار البيضاء – الطبعة الأولى 1994. ص 253.

(7) مفهوم العقل/ م.س. 202.

(8) التراث والحداثة/ م.س. 21.

تمنح لقضية المنهج أولاً. ذلك بأن "مسألة المنهج ليست مسألة شكلية، مسألة مراجع وإحالات ونقاش آراء بكيفية منتظمة"[1] فحسب. إن مركزية المنهج في ميدان البحث العلمي قد تصل في بعض السياقات إلى مستوى وجود البحث العلمي أو عدم وجوده، قياسا إلى أن من أبرز آفاق البحث العلمي، قد يكون هو أفق تجديد الفهم لشيء معين، وتجديد فهم ذلك الشيء، مشروط بتجديد منهج النظر إليه[2]، وتجديد منهج التفكير في الشيء ينتج معرفة جديدة به[3]. بهذا الاعتبار يصح أن يكون **إشكال المنهج هو ملتقى الصراع والتدافع التاريخيين**، وعلى ضوء أطروحة التدافع هذه، يمكن قبول الاستنتاج الذي مفاده، بأن: "لا مشادّة إلا وهي في المنهج، لأنه اختيار بين بداهتين"[4].

ثانيا: أطروحة الاستيعاب بين "كُلِّيَات" "الاتجاه الفلسفي" و"خُصوصيات" "السِّجلماسي":

إن تجربة السجلماسي مع المصطلح الفلسفي، **تجنيسا وتحديداً**، تجعل من البحث في إمكانات تحلل مكونات منطق التصورات ضمن خطابه النقدي والبلاغي أمرا مقبولا بل مطلوبا، مما يستدعي التفكير المستقبلي في خلفيات التوفيق بين مكونات هذا المنطق المفهومي ذي النزوع المنطقي وبين مكونات المشروع المصطلحي عند رواد الاتجاه الفلسفي في النقد والبلاغة العربيين، والسجلماسي أحد أفراده الرئيسيين.

ويمكن القول، بصورة أولية، بأن "**منطق التّصور**" يتداخل في فلسفة أرسطو[5] على الأقل، مع **البعد الميتافيزيقي "للعلم"** – الذي قد لا يتحصّل لديه إلا باستيعاب الكليات – تداخلاً بعيدا؛ ذلك بأن "هدف العلم – وكل ما يصبو إليه العلماء كما تصوّر ذلك أرسطو – هو محاولة **التعمق في الطبائع الجوهرية للأنواع المختلفة من الأشياء**، والذهاب إلى إمكانية **تحديد ماهيات هذه الأشياء** والغوص في حقيقتها الدفينة"[6].

على أن مثل هذا الامتداد المفترض بين الجانبين هو مما جعل الثقافة العربية الإسلامية العالمة، تقف موقفا خاصا من **منطق الحد الأرسطي**. وقد تراوح هذا الموقف الخاص ما بين **الرفض التام** كما هو الشأن في مواقف عدد من الفقهاء والأصوليين والمنطقيين، كابن تيمية والشاطبي وابن البناء، الذين سعوا – كُلٌّ من

---

(1) مفهوم العقل/ م.س. 11.

(2) نحو منهج لدراسة مفاهيم الألفاظ القرآنية/ م.س. 3.

(3) مشكاة المفاهيم/ م.س. 273.

(4) مفهوم العقل/ م.س. 11.

(5) المرجح أن مبحث التصورات يتوغل في ما قبل فلسفة أرسطو، فقد "عرض افلاطون في محاوراته لبعض البحوث المنطقية كالتصورات والاستدلال والتعريف، ولكن أرسطو كان أول من وضع المنطق علما مستقلا له قوانينه ومبادئه". يراجع أسس الفلسفة: د. توفيق الطويل. دار النهضة العربية/ القاهرة. الطبعة السادسة 1976. ص 406.

(6) أسس المنطق الصوري ومشكلاته: د. محمد علي أبو ريان. ود. علي عبد المعطي محمد. دار النهضة العربية للطباعة والنشر/ بيروت. الطبعة الثانية 1976. ص 145.

موقعه وسياقه – إلى **اقتراح منطق إسلامي بديل**، وبين **نزعة التوفيق** الساعية إلى **طرح بديل وسطي**، كما هو الحال بالنسبة لقلة من الفلاسفة والمفكرين الإسلاميين، كابن سينا والإمام الغزالي، وبين **القبول شبه التام** الذي يتوافق مع إحدى مراحل تطور التفكير الفلسفي الإسلامي، كموقف الفارابي وابن رشد على الرغم من الفاصل الزمني والنوعي الكبير بينهما.

ولذلك تبدو أهمية الإشارة إلى أن **منطق التصورات** كان من بين أهم المباحث المنطقية المركزية التي شهدت **تطويرا عميقا** في بيئة الفلاسفة الإسلاميين ولدى عدد من مفكري الإسلام. لجد نظرية التعريف وضمنها منطق التجنيس، ومنطق الحد والرسم، إلى جوار نظرية التناسب الرياضية، من أهم تلك المنطقيات القديمة، التي أعيد بناؤها ضمن نسيج الثقافة العربية الإسلامية، باعتبارها **منطقيات عملية ونافعة** في مشروع **بناء الذات**.

وفي هذا السياق، يذهب الأستاذ النشار إلى القول بأطروحة التفاعل الإسلامي الإيجابي بمنطق التصورات ذاك؛ ولعل آية ذلك إشارته المركّزة والقوية إلى مظاهر عديدة من تفاعل المنطقيين الإسلاميين وقراءاتهم الخاصة لمباحث عديدة من ذلك المنطق الأرسطي، وتخصيصا: **منطق الحد**.

وهكذا يشير إلى:

3-1: **إضافات الشرّاح الإسلاميين** في مجال بعض الأبحاث وخاصة منها اللغوية، والتي لا نجد لها شبيها لا في منطق أرسطو ولا في منطق الشراح اليونانيين[1].

3-2: **الطبيعة التعدُّدية** لمنطق هؤلاء **الشرّاح الإسلاميين**؛ وهكذا نجده متكوناً لديهم من عناصر أرسطاليسية ورواقية وإسلامية خاصة[2].

3-3: **اتساع دائرة التفاعل** مع هذا المنطق، بحيث قاربته بيئات علمية أُخَر، غير بيئة الفلاسفة، كبيئة اللغويين والنقاد والبلاغيين والأصوليين[3].

---

(1) مناهج البحث عند مفكري الإسلام: علي سامي النشار – دار المعارف – الطبعة الأولى 1978. ص 39.

(2) نفسه 39.

(3) نفسه 39. ويقارن ب: منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث: د. عادل فاخوري. دار الطليعة للطباعة والنشر/بيروت. الطبعة الأولى – يناير 1980. ص 17.

ثالثا: في أفق تَركِيب "العَلاقة":

إن التفكير المستقبلي في استشراف **دلالات العلاقة**، من منظور علمي جديد، بين منظومة "**الاتجاه الفلسفي**" المنطقية والرياضية، وبين مختلف **المنطقيات** التي كانت مشمولة بمعطف المنطق الصوري القديم، يضيء لاشك بعض إشكالات العلاقة الخاصة بين نظام **البيان العربي ومنطق التصور** بخاصة، ثم هو يضيء إشكال المميِّزات الفارقة في محاولات إعادة بناء **تصور برهاني رياضي** حول تركة هذا البيان العربي من قبل أبرز رواد الاتجاه الفلسفي في النقد والبلاغة العربيين خلال القرنين السابع والثامن الهجريين.

وإذن، فالفرضية الأولية التي قد تحتاج إلى إثبات آني جزئي – أو مستقبلي كلي – هي: فرضية التفاعل – بكميات وكيفيات معينة – الذي حدث بين فلاسفة نقاد ومنطقيين بلاغيين، وبين المنطق والرياضيات؛ وأن أبرز جزء تفاعل معه هؤلاء النقاد الفلاسفة والمنطقيون البلاغيون هو: "**منطق التَّصوُّر**". وأن أدق جزء من هذا المنطق، يؤشر على ضرب خاص من التفاعل مع "**نظريَّة التَّعريف**"، بشقَّيها: "**منطق التجنيس**" و"**منطق الحد**"، كما قرأهما وأعاد صياغتهما مفكرون وفلاسفة إسلاميون. وأما ما عساه يمثل الجزء الأدق من "**المنطق الرِّياضي**"، والذي جسد وجهاً آخر من ذلك التفاعل فلعله، وغالبا: "**نظريَّة التَّناسُب**".

ولذلك فإن مما سيؤشر على هذا البعد الشمولي في المنهج، هو كون مراحل من تاريخ هذا التفاعل قد تميزت بخصائص منهجية ومعرفية مخصوصة، وأشّرت على انشغالات فلسفية (**منطقية ورياضية ومصطلحية**)، وجمالية (**نقدية وبلاغية وأسلوبية**) مخصوصة. وهذا مما سيميل بالمباحث المقبلة لهذا الكتاب، إلى خيار النظر في إسهامات السجلماسي الاصطلاحية والنقدية والبلاغية **كجزء مركزي من "اتجاه فلسفي"** – منطقي رياضي بالأحرى – يشمل إسهامه وإسهام رواد آخرين في مدار التفهيم الاصطلاحي المنطقي، **والتنظير البرهاني الرياضي** لتركة البيان العربي. ولعل هذا "الاتجاه" المنطقي والرياضي، أن يكون – من أجل ذلك – مرآة عاكسة، **وجزءاً تكوينيا نوعيا** وفارقا ضمن خطاب **التفكير الفلسفي والمصطلحي الإسلامي** بشكل عام.

القسم الأول

إِشكَالاَتٌ فَلسَفِيةٌ ونَقدِيَّةٌ كُلِّيَّة

كُلِّيات التَّفكِير المَنطِقي البُرهَاني

في النقد والبلاغة العربيين

مدخل إلى الاستِيعَاب

البَاب الأوَّل

إشكَالاَت مَفهُومية كلِّيَّة

هل هناك" اتجِّاه فَلسَفِي" في النَّقد والبَلاَغة العربيين؟

الفصل الأول: في الطَّبيعة المَفهومِيَّة "للاتِّجاه الفَلسفي".

الفصل الثاني: في إِشكَال إِطلاَق "الاتِّجاه الفَلسفيّ" على مدار غَير فَلسفي.

الفصل الأول

في الطبيعة المفهومية لتسمية "الاتِّجاه الفلسفي"

المبحث الأول

في معنى "الاتجاه" الفلسفي

يمكن استخلاص دلالة كلية لمصطلح "الاتِّجاه" المشغَّل في أثناء هذا البحث، تقوم على فرضية حالة معرفية بارزة، ذات أصول فكرية متوحدة، وعناصر منهجية مترابطة ، ثم وجهة منسجمة ضمن سياق ثقافي وتاريخي مُعيَّنين، وهذا يفضي إلى اعتباره تيارا علميا ذا منظومة نسقية تستشرف غايات مشتركة، لتلبية حاجات معينة؛ دون أن يعني ذلك، بالضرورة، سبقاً في الاتفاق القصدي بين رواده.

وبمجرد نسبة هذا الاتجاه - كنسق فكري متميز - إلى الفلسفة، تطفو مع التأمّل سلسلة من الإشكالات والأسئلة الناسجة بطبيعتها لفرضيات متعددة: ولعل من أبرز هذه الأسئلة ما طرحه الأستاذ عباس ارحيلة عن طبيعة تفاعل هذا الاتجاه بأرسطو وتلامذته، وذلك بقوله: "ترى إلى أي حد تمثلت الأرسطية في هذه المدرسة؟ وماذا استفادت البلاغة العربية من النزوع الأرسطي لدى رواد هذه المدرسة؟"[1].

وفي الواقع فإن هذا التساؤل يستدعي عددا كبيرا من الأسئلة الإشكالية، والتي سنحاول إدراجها بمجموعها، على شكل فرضيات استفهامية مصنفة:

أولاً: حول طبيعة "الاتِّجاه":

من بين الأسئلة الملحّة، والتي يمكن طرحها حول هذا المدار:

=هل يمكن اعتبار مشروع هذا الاتجاه حركة داخل الفلسفة أم خارجها؟. وهل يمكن إدراج مشاريع رواده ضمن بنية التفكير الفلسفي الإسلامي أم ضمن المجهودات النقدية العربية القديمة؟. ثم هل كانت هذه الإنجازات في البلاغة النظرية أم التطبيقية أم في المصطلح؟.

هل كانت حركة هذا "الاتجاه" حركة داخل المنطق بإطلاق أم هي استثمار لمنطق التصورات على وجه الخصوص؟. هل كانت حركة داخل الرياضيات بإطلاق، أم هي استثمار لمنطق التناسب على وجه الخصوص؟. وإذا كان البعد المنطقي/ الرياضي في سياق هذا "الاتجاه" يستحضر بطبيعته التفكير الفلسفي

(1) نفسه 635.

اليوناني مع مجمل القراءات التي نشأت حوله، فلماذا يكون هذا التفكير دون غيره من مصادر ذلك "الاتجاه"؟. بمعنى آخر: ماذا يعني أن هناك "اتجاها فلسفيا" داخل النقد والبلاغة العربيين؟ هل يمكن أن يكون من بين معانيه: **محاولة الفلسفة ابتلاع النقد والبلاغة وإحلال نفسها مكانهما**؟.

ثانياً: حول خلفيات "الاتّجاه":

يقال في هذا السياق **إن الغزالي** كان غالبا من العوامل غير المباشرة في تأسيس التفكير الفلسفي خارج مدار الفلسفة، أي في مدار علوم أخرى كالنقد والبلاغة، ولعله يقال نظير هذا الافتراض عن **ابن حزم**، بل وحتى عن **ابن رشد**؛ إلا أن هذا الافتراض قد يكون من باب التعميم المُخِلّ أو على الأقل من باب القياس مع الفارق: أليست ثمة فروق بين الغزالي وابن حزم؟، أفلا يكون كلا الرجلين متناقضين في بعض الزوايا مع ابن رشد؟، ثم ما علاقة كل ذلك مع رواد الاتجاه الفلسفي؟. إن دراسات معينة ترى بأن ما يسمى عند ابن حزم "بتأسيس الفقه وأصوله على المنطق، وتحصينه به، لا يعني في جانب منه سوى الدفاع عن **كمال الشريعة** من خلال إدخال **القياس المنطقي** التكراري؛ فهل أريدَ بإدخال المنطق الأرسطي إلى الشرعيات من طرف الغزالي نفس الشيء؟"[1]؛ الواقع أن مثل هذا السؤال قد يستدعي بطبيعته سؤالا شبيها، وهو: هل أريدَ بإدخال المنطق والرياضيات إلى النقديات والبلاغيات من طرف رواد الاتجاه الفلسفي نفس الشيء؟، هل كان حازم القرطاجني، مثلا، يقصد بمفهوم "الشعر المطلق" **كمال الشعر وكمال نظريته**؟. هل كان السجلماسي يقصد نفس الشيء عن **كمال البلاغة** العربية وهو يستعمل مصطلح "**الصناعة الكاملة**"؟. وإذن: هل بإمكاننا الحلم ببلاغة، بل بمعرفة، كاملة؟؟.

وإذا كان يمكن اعتبار **منطق التصور** خلفية كبرى لهذا الاتجاه، فماذا يمكن أن يكون بقي داخله من هذه الخلفية؟. وهل كان اصطناع "منطق التصورات" لدى رواد "الاتجاه الفلسفي" غاية أم وسيلة؟. وبموازاة هذا المنطق المفهومي الخاص الذي استند إليه رواد هذا "الاتجاه"، ألم تكن ثمة منطقيات أخرى، محايثة أو سابقة أو لاحقة له؟، وهل صناعة المنطق في مشروع السجلماسي، مثلاً، واحدة أم متعددة؟.

وإذا كان مشروع هذا الأخير قد نُفِّذ على ميدان النقد والبلاغة العربيين، فماذا يمكن أن تكون كسبته البلاغة والنقد العربيين بوجود هذه النزعة البرهانية المفهومية في سياقهما النظري والتاريخي؟، وبمعنى معكوس: ماذا كان سيفقده النقد والبلاغة العربيان لو لم يوجد السجلماسي - والقرطاجني وابن البناء - في سياقهما التاريخي التكويني؟. وإذن، ما هي الوظيفة التي أدتها تجربة كل واحد من رواد هذا "الاتجاه الفلسفي"؟. وتحديدا ماذا يمكن القول عن تجربة السجلماسي وكتابه "المنزع البديع"، ارتباطا باللحظة التاريخية

---

(1) بين ابن حزم والغزالي: المنطق الأرسطي - سالم يافوت. ضمن ندوة: أبو حامد الغزالي: دراسة في فكره وعصره وتأثيره. منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط. سلسلة ندوات ومناظرات رقم 9. مطبعة افضالة/المحمدية. الطبعة الأولى 1998. ص 76.

التي عاش ضمنها؟. ثم ألا يمكن قلب هذا السؤال زمنيا من أجل ضربٍ من التحيين لإشكالاته الفلسفية؟، بمعنى آخر: ماذا يمكن قوله عن تجربة هذا الاتجاه، ارتباطا بالخلفيات والأنساق المنطقية والرياضية المعاصرة؟.

ثالثاً: حول سيرورة "الاتِّجاه":

ثمة أسئلة تبدو هاهنا ملحة، لعل أبرزها يمكن يُصاغ كالتالي:

ما هي ثوابت ومتغيرات هذا "الاتجاه"؟. وإلى أي حد يمكن الحديث عن تميُّزٍ نظري وتطبيقي ما لهذا الاتجاه، وذلك في علاقته مع الماقبل والما بعد؟. وما معنى التميّز في هذه الحالة، وفي أي اتجاه يسير، وهو متميّز بماذا؟. وإذا كانت مرحلة ما قبل هذا "الاتجاه" تسعف الباحث بالمادة التي استثمرها سواء من تركة البيان العربي أو المنطق، فبماذا يا ترى يمكن أن تسعفنا به مرحلة ما بعد "الاتجاه"، سواء في سيرورة الغرب الإسلامي الوسيط أو شرقه؟.

رابعاً: حول علاقات "الاتِّجاه":

إن سؤال العلاقة سؤال دقيق وخصوصا في المجال الفكري، ولذلك فلابد من إجراء ضربٍ من الحفر الأفقي والعمودي من أجل العثور عن أسئلة حقيقية تخص علاقات هذا "الاتجاه الفلسفي": وإذن، فهل من الممكن إيجاد اتجاهات فلسفية أو نقدية أخرى تتقابل معه أو تتوازى؟. هل بالإمكان عقد مقارنة منسجمة بين مشروعين أو ثلاثة في هذا السياق؟.

هل يمكن اعتبار المعالجة المنطقية والرياضية في النقد والبلاغة العربيين، خطوة جديدة في اتجاه العلاقة مع المنطق والرياضيات، هل يمكن أن تؤشر هذه العلاقة الجديدة المفترضة على وعي ناشئ يؤسس لجسور حادثة بين الأدب والعلم؟، وبين النقد والبلاغة من جهة والعلوم الصرفة من جهة أخرى؟.

وما علاقة الرياضيات أيضا ببناء نسق تصوري للأساليب؟؛ هل يمكن اعتبارها مجرد محاولة لبناء جغرافية صورية لأساليب البيان العربي؟، أم أن هذه الأساليب البيانية الأصيلة تجد بطبيعتها عمقها الجيولوجي داخل مفاهيم الكائنات الرياضية؟. وما هو الجديد في وضع المصطلحات البلاغية الموروثة لدى رواد هذا الاتجاه؟ هل يمكن أن تُعتبر جديدة لمجرد كونها عُرِّفت تعريفا منطقيا/ رياضيا؟.

خامساً: حول غايات "الاتِّجاه":

إذا كان كل مكتوب أو مقول إنما يتغيّى غاياتٍ ويُشبع حاجات - كما قد قيل - :

فهل كانت غاية "الاتجاه الفلسفي" في النقد والبلاغة العربيين، مثلاً، هي إحلال القياس المنطقي محلّ القياس البياني؟.. وإذا افترضنا بأن مشروع هذا "الاتجاه" يتمثل في إعادة تأسيس مفاهيم البيان العربي على مكونات نظريتي التعريف والتناسب، فهل كان ذلك ممكنا من الوجهة العملية والتاريخية؟. ثم هل يمكن اعتبار هذا الاتجاه منطلقا للتحليل التاريخي أم نهاية له؟. بمعنى هل كان للمنطق والرياضيات دور انتهيا إليه مع رواد هذا "الاتجاه الفلسفي" بالغرب الإسلامي الوسيط، أم أنه ابتدأ به؟. وهل من تفسيرات خارجة عن مدار الغرب الإسلامي يمكن تعليل تكوينية "الاتجاه الفلسفي" على ضوئها؟.

لابد إذن من محاولة اقتراح أرضية أولية تعاد على ميدانها مناقشة أبرز الفرضيات الناتجة عن هذه الأسئلة واختزالها في كليات مفهومية، وقد يختبر بعضها أو جلها، فيسقط هذا ويصمد ذاك. لكن، وفي كل الأحوال، ستظل محاولة امتحان الشيء العلمي دائما، مشروعا حثيثا يورث قدرة على إثارة إشكالاته وكلياته ترجيحاً.

المبحث الثاني

في إشكال تسمية "الاتجاه الفلسفي"

يقدّم الأستاذ محمد مفتاح، عددا من التّسميات العلمية الرائجة حول ظاهرة توظيف المفاهيم الفلسفية في مدار النقد والبلاغة الوسيطين، وهي: "**النّسق الفلسفي والبلاغي**"[1]، و"**الاتجاه المتفلسف**"[2]، و"**التيّار البلاغي المنطقي**"[3]، "**المدرسة الفلسفية المغربية**"[4]، و"**المدرسة المغربية العربية**"[5]، و"**المدرسة الأندلسية المغربية الفلسفية**"[6]. ولعل هذا يوحي بأن المفهوم الذي يتحرك ضمنه لفظ: "**النّسق**" هو نفسه الذي يتحرك ضمنه لفظ: "**الاتّجاه**"، وكذلك لفظ: "**المدرسة**".

وملاحظ أن هذه الاصطلاحات تتناسب فيما بينها بعلاقة تضمُّنية انجرارية واضحة، ذلك بأن دلالة "التيار" أو "الاتجاه" يتضمّنان وجود "نُسق فكري" رابط بين مكوناته، بما قد يستدعيه ذلك من وجود خلفية مرجعية واحدة، وجهاز مفهومي متكامل وانشغالات فكرية وثقافية "تتّجة" إلى صيرورة واحدة وإن اختلفت بعض الأساليب. بيد أن لفظ "مدرسة" قد يؤدي بُعدا دلاليا أقل مما يؤشر عليه لفظ "الاتجاه"، لذلك نجد الأستاذ محمد مفتاح ينسب استعمالات اللفظ الأول أحيانا إلى ما يسميه ب: "**القراءة المتأدّبة**"[7]، التي تميّزت ببعض النزوع القومي الإقليمي[8]، وسرعان ما يقبل بطرح هذه "**القراءة المتأدّبة**" لكون "**القراءة النسقية**" تهيمن على أطروحة "المدرسة الفلسفية" وتحتويها[9].

إن مما قد يعمّق مجرى هذه الأطروحة هو البحث في طبيعة خلفية هذه الظاهرة، والتأكد من بُعدها الفلسفي. وفي هذا السياق يمكن الإشارة إلى ملاحظة مفادها أنه إذا كان كل منسوب إلى الفلسفة فهو فلسفي[10]، فلابد إذن من تحديد ما إذا كانت تسمية "**الاتجاه الفلسفي**" تحيل على **مشاريع علمية فكّرت بواسطة** الفلسفة أم أنها جعلت الفلسفة **موضوعا** لها، سواء بوعي أو بدون وعي. ولذلك:

---

(1) من أجل تلقٍّ نسقي/ م.س. 51.

(2) نفسه 51.

(3) التلقي والتأويل/ م.س. 19.

(4) من أجل تلقٍّ نسقي 61.

(5) التلقي والتأويل/ م.س. 15-16.

(6) نفسه 19.

(7) من أجل تلقٍّ نسقي/ م.س. 62.

(8) نفسه 63.

(9) نفسه 66.

(10) المعجم الفلسفي/ م.س. 2/162

أ- حين يضاف لفظ 'الفلسفة' إلى موضوع ما، فإنه يدل على **الدراسة النقدية لمبادئه وأصوله**[1]. فالبحث عن معنى 'الاتجاه الفلسفي' قد يقتضي الانطلاق من فرضية تاريخية تجعل من مشروع هذا الاتجاه مُنصباً على **الأصول المفاهيمية والتصورية للمجالات العلمية التي تحرّك فيها**. وبالتالي فإن البحث في أطروحة 'الاتجاه الفلسفي' هو بحث في **المبادئ والأصول المنطقية والرياضية** التي حكمته، على اعتبار أن كل فكر هو عبارة عن بنية نظرية، أما عناصر هذه البنية فهي المفاهيم التي يشيّد عليها هذا الفكر رؤيته الخاصة'[2]، وأن 'التفكير بواسطة ثقافة ما، معناه: التفكيرَ من خلال منظومة مرجعية تتشكل إحداثياتها الأساسية من محددات هذه الثقافة ومكوناتها، وفي مقدمتها: الموروث الثقافي، والمحيط الاجتماعي، والنظرة إلى المستقبل'[3].

وإذا كان 'الجزء الأكبر من خصوصية ثقافة ما، إنما يرجع إلى **التاريخ الخاص بهذه الثقافة**'[4]، فإن 'المثقف لا يُنسب إلى ثقافة معينة، إلا إذا كان **يفكر داخلها**، والتفكير داخل ثقافة معينة لا يعني التفكير في قضاياها، بل **التفكير بواسطتها**'[5]. هكذا فإن 'الاتجاه الفلسفي'، على ضوء هذه الفكرة لن يكون تفكيرا في قضايا الفلسفة وإنما هو مشروع تفكير - **بواسطة الفلسفة** - في قضايا علوم أخرى ومنها النقد والبلاغة العربيين.

ب- إن فرضية تفاعل هذا 'الاتجاه الفلسفي' مع **منطق أرسطو وتلامذته**، ومع **منطق التصورات منه**، بشكل أخص، يمكن أن تثبت باختبار فرضيتين خلفيتين، سبقت الإشارة إليهما:

الأولى: أن هذا 'الاتّجاه' مارس التفكير الفلسفي إما داخل الفلسفة أو خارجها، ومن داخل المنطق الأرسطي أو خارجه[6]، على اعتبار أنه يُجسّد **كيفية** إطلالة الفلسفة على مدارات العلوم العربية الإسلامية. ولعل هذا يفتح النقاش حول إمكانيات وجود **'اتجاه جمالي نقدي'** داخل الفلسفة الإسلامية، بالقدر الذي يفتح به نقاشاً آخر حول إمكانيات وجود وعي مفهومي مصطلحي فلسفي داخل التراث النقدي والبلاغي العربي، وبالتالي سيكون ممكنا استشراف هذا **الوعي المصطلحي الفلسفي**، في بيئات علمية أخرى خارج بيئة الفلاسفة.

---

(1) نفسه 2/ 162..

(2) نحن والتراث/ م.س. 218.

(3) نفسه 13.

(4) نفسه 13.

(5) نفسه 13.

(6) يقارن بتجربة ابن حزم الفلسفية التي يرى سالم يافوت بأنها كانت - على الرغم من الانتقادات التي وجهها الى فلسفات بعينها - من داخل الفلسفة لا خارجها. يراجع: ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس/ م.س. 437.

والثانية: أن "كُلِّيات" هذا "الاتجاه الفلسفي" **المغربي الوسيط** تتوازى، وربما **تتقاطع، مع** مسار التفكير الفلسفي بالمشرق الإسلامي. ولعل مما قد يعنيه ذلك: أنه "اتجاه" من **ضمن "اتجاهات"**، داخل مدار الفلسفة الإسلامية ذاتها، وذلك من حيث **طريقة فهمه وتطبيقه** "لمنطق التصورات" و"منطق التناسب".

إن هذا التميز الأفقي المحتمل يمكن تكثيفه عبر مظهرين:

الأول: مظهر قاعدي: ولعله يتعلق **بالفهم الخلفي للعلم** عند هذا "الاتجاه": ذلك **بأن مفهوم العلم** عنده يمكن تجسيده بشكل عام بمقولة أحد أبرز فلاسفة المغرب الوسيط - وهو ابن رشد الحفيد - التي ترى بأن "العلم"، هو "**إدراك النظام والترتيب** الذي في الأشياء"[1]. وهذا هو ما سعى إليه رواد الاتجاه من أفق إدراك النظام المفهومي الرابض خلف نسق الخطاب البياني العربي، وذلك عن طريق **نظم كُلياتِه؛ وتصنيف أجناسه وأنواعه، وتفهيم جزئيات صناعته، بالتعريف المنطقي والتجنيس.**

الثاني: مظهر بنيوي: ويتعلق بكون العوامل التي أسهمت في تكوين إشكالات الرؤية الجمالية عند رواد الاتجاه الفلسفي بالغرب الإسلامي الوسيط، هي غالباً إشكالات ذات طابع شمولي، **يتجاوز** الاهتمام الصرف بالمنطق والرياضيات؛ مما سيعطي إمكانية اختبار الفرضية القائلة **بشمولية الخلفيات** التي قد تفضي **إلى شمولية في الغايات**، والحال أن **سؤال الخلفيات الشمولية** يصبح مطروحا بقوة، وهو ما يختزله بعض الباحثين في ثالوث تاريخي فكري هو: الثورة الثقافية الموحدية، وهجوم الغزالي على الفارابي وابن سينا، والخميرة العقلانية المنطقية/ الرياضية[2].

لقد شهد ازدهار الفلسفة والمنطق بالغرب الإسلامي الوسيط موجات تاريخية من القوة والضعف. فكان الاتجاه العام نحو الاهتمام "بعلوم **الأوائل**" يشتدّ أو يتراجع، فيعلو صوته أو يخفت تبعاً لطبيعة الحقبة التاريخية التي يمر بها، وتبعاً للأوضاع السياسية استقرارا أو تقلباً من جهة، ثم تبعاً لعلوّ صوت الفقهاء الذي شهد بدوره حقباً متضاربة من حيث القوة والضعف، وإن كان واقع السطوة والغلبة هو الأشد بروزا.

وهذا مما يفسر، اليوم، علل **تتحلّل** خطاب الفلسفة والمنطق، خلال هذه **المرحلة التاريخية الوسيطة**، ضمن خطابات علمية **غير فلسفية**. وهكذا ستتشكل ملامح ذلك "الاتجاه الفلسفي" ضمن **مشاريع لغوية وتاريخية وسياسية متعاصرة**. وأغلب حال هذا التشكل والتحلل ألا يكون -كما قد قيل - عن سابق اتفاق بين أطرافه، وإنما قد تجمعهم تلك الخلفيات وتوحدهم الغايات[3].

---

(1) نحن والتراث/ م.س. 223.

(2) نفسه 236.

(3) مشكاة المفاهيم/ م.س. 251-252.

الفصل الثاني

في إشكَال إطلاَق "الاتِّجاه الفَلسفِي" على مَدار غير فلسفي

المبحث الأول

مَقالات الدَّارسين حَول إشكَال التَّسمية

1-1: تُطلّ ظاهرة **'الاتِّجاه الفلسفي في النقد والبلاغة العربيين'** ابتداءً، على **إشكال التّسمية**. وهو إشكال يطرح صعوبات مبدئية سواء تعلق الأمر بتسمية الظواهر أو المفاهيم. ولعل هذه الصعوبة مِمَّا جعل الأستاذ علي القاسمي يستنتج بأن "من مُشكِلات المفهوم تَسميتُه"[1].

وقد يقال في سياق تسمية الأشياء أو الظواهر - كما هو الحال في إشكال تسمية 'الاتجاه الفلسفي' - بأنه لا يستقيم الرهان في تحقيق ذلك على حل صعوبات الترجمة بمعناها الضيق[2]، لأن الإشكال يستحضر في الأساس زاوية النظر إلى المفهوم المعبِّر عن الظاهرة، وإلى السياق الفلسفي أو التاريخي المحايث أو المُلابس لجزئياتها. ولذلك فغالبا ما تختلف النظرة إلى هذا المفهوم "من عصر إلى عصر، ومن مدرسة فكرية لأخرى، ومن تخصص علمي لآخر"[3].

باستعمالنا المصطلح **'الاتِّجاه الفلسفي'**، تُطِلُّ التَّسمية على **إشكال التمييز** بين خصوصيتين: **خصوصية الموضوع النقدي البلاغي، وخصوصية النتائج التي انتهى إليها اشتغال الفلاسفة داخل هذا الموضوع**[4]. على أننا قد نعثرعلى بعض الدراسات التي ترى، ابتداء، أنه "لم يكن في الأندلس نشاط جماعي قام في شكل مدرسة أو فرقة من أجل دراسة الفلسفة"[5]، كما هو الحال عند رواد الاتجاه الفلسفي بالمغرب: لقد جمعتهم الخلفية الفلسفية المنطقية، لثبوت العلاقة بين المنطق وبين كافة الخطابات العلمية التي وظفته باعتباره منطلقا للإنتاج[6]، ولتوفر المبادئ النووية الكلية المشتركة بينها[7]. من هذا المنظور، يبدو الحديث

---

(1) علم المصطلح بين علم المنطق وعلم اللغة/ م.س. 185.

(2) يقارن بنفس المرجع 185.

(3) نفسه 185.

(4) تكوين العقل العربي: نقد العقل العربي. د. محمد عابد الجابري. المركز الثقافي العربي/ الدار البيضاء. الطبعة الرابعة 1991. ص 26.

(5) تاريخ الفلسفة الإسلامية في المغرب والأندلس: د. محمد إبراهيم الفيومي. دار الجيل/ بيروت. الطبعة الأولى1417/ 1997. ص 219.

(6) مشكاة المفاهيم/ م.س. 268.

(7) نفسه 58.

مقبولا، عن إمكانات تحلّل خلفية الاتجاه الفلسفي المنطقية الشمولية ضمن نسيج النقد والبلاغة العربيين، من أجل غايات أشمل من البلاغة والنقد ترجيحا، وهكذا تميل بعض الدراسات إلى القول بتوظيف "هذه الآليات المنطقية والرياضية نشدانا للضبط التأويلي حتى تُتجنب الفرقة والتشغيب، وحتى تتوحد العقيدة والمذهب والطريقة، وتبعا لذلك تتوحد الأمة"[1].

1-2: يبدو أن وصف هذه التجربة الفلسفية في علاقتها بالبلاغة والنقد بكونها "اتجاهاً"، قد حاز على ضرب من التوافق بين عدد من التنظيرات المعاصرة رغم الاختلاف في طبيعة القراءة[2]. ولعل من أبرزها، نجد:

أولا: رأي الأستاذ الراحل أمجد الطرابلسي، الذي يبين بأن "القرن السابع الهجري ومطلع الذي يليه"[3]، قد عرف "مدرسة بلاغية عربية مغربية تستحق أن يوليها المهتمون بالدراسات النقدية والبلاغية المقارنة عنايتهم، ويخصّوها بتتبّعاتهم، وهي مدرسة يبدو واضحا، من خلال الآثار التي تركها لنا أعلامها، أنهم كانوا.. أحسن اطلاعا على منطق أرسطو، وأعمق فهما لمضمون كتابيه "الشعر" و"الخطابة"، من النقاد والبلاغيين الذين عرفتهم القرون السابقة في مشرق الوطن العربي ومغربه"[4].

ثانيا: وما يراه الأستاذ عباس ارحيلة من أن القرن الهجري السابع كان على موعد مع ظهور "اتجاه جديد يتميز عن الشرق بالاستمداد من التراث الأرسطي"[5]. بمعنى أن وصف هذه التجربة بكونها تمثل "اتجاهاً"، نابع من حالة من التميّز عن الشرق في طبيعة المنبع، مما يؤشر على أن هؤلاء المغاربة لم يكوّنوا اتجاههم المميز باستمدادهم من الفلسفة بإطلاق، بل باستمدادهم من جزء معيّن فيها، وهو المنطق ثم الرياضيات. ولعل هذا هو ما أثر على منهج التفكير والتحليل الذي سلكه هذا الاتجاه أثناء تعامله مع مادة اشتغاله.

ثالثا: وما نجده عند الأستاذ بنشقرون – في سياق تحليله لكتاب "الروض المريع في صناعة البديع"؛ حيث يصف هذا الكتاب بكونه "صورة للبلاغة العربية في إطارها الفلسفي الذي عرف في المغرب على يد الثالوث المبدع: حازم القرطاجني وابن البناء العددي وأبي محمد السجلماسي، فهؤلاء يمثلون الوجه الثاني للصورة التي مثّل وجهها الأول اللغويون والمتأدبون، أمثال ابن رشيق القيرواني وأبي القاسم الشريف

---

(1) نفسه 252.

(2) يقارن بين: "القراءة المتفلسفة" و"القراءة المتأدبة"، في طرح الأستاذ مفتاح: من أجل تلقٍّ نسقي/ م.س. 58-66.

(3) المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع: أبو محمد القاسم السجلماسي – تحقيق علال الغازي – مكتبة المعارف/ الرباط – الطبعة الأولى – 1401/1980. ص 12.

(4) نفسه 12.

(5) الأثر الأرسطي/ م.س. 634.

السبتي وابن أبي القاسم الثعالبي"[1]. وفي هذا السياق يستنتج الأستاذ عزة حسن أن أفراد هذه المدرسة البلاغية هم أبناء مدرسة واحدة، يستقون من منابع واحدة، ويسيرون في إبداعاتهم لبلوغ غاية واحدة، وقد امتزج في تفكيرهم وكتبهم آثار تراث العربية وآدابها، بآثار التراث اليوناني المتمثل في كتب أرسطو خاصة، ولا سيما كتبه في المنطق والنقد[2].

رابعا: وإذا كان الأستاذ محمد مفتاح يقرّ بوجود "مدرسة أندلسية مغربية فلسفية تتجلّى في ابن رشد وتلامذته"[3]، فإنه لا يرى بأن **الأخذ عن أرسطو** هو ما يميز هذه المدرسة، ذلك بأن "مما تشترك فيه المدرسة الفلسفية المغربية مع المدارس الفلسفية المشرقية الأخذ بالمنطق الأرسطي، وخصوصا ما يتعلق منه بنظرية التحديد والقياس وأنواعه وعلائق القضايا"[4]، ولعل ما ذكره الأستاذ الباحث يمثل نموذجا **للتميُّز لا التشابه**.

خامسا: وما يراه الأستاذ علال الغازي[5]، من أن هذه المدرسة المغربية قد "وظّفت النظريات الأرسطية في رحاب الدرس النقدي والبلاغي"[6]، وأنها "لا تواكب الشرق في الروح والأسلوب والمنهاج، وأن الفلسفة اليونانية قد امتزجت برواد المدرسة فلم تعد هنا ازدواجية"[7]. ولعل شبيه هذا الرأي ما نجده عند الأستاذ محمد بن تاويت من تأكيد على وحدة المرجعية الفلسفية عند أبناء هذه المدرسة المغربية[8].

1-3: بيد أن دراسات معاصرة تتميز **بنزوعها النسقي**، ترى أن مثل هذه الآراء تفتقر إلى ما هو أعمق من مجرد وصف هذه الظاهرة بـ"المدرسة" أو "التيار" أو "الاتجاه"، إنها تفتقر إلى التساؤل "حول أسباب قيام هذه المدرسة، وحول الأسس الإبستيمولوجية التي تجمع بين البلاغة وأصول الفقه، فإذا كان الجابري بيّن العوامل التي دفعت ابن رشد إلى الرجوع إلى أرسطو وإلى انتقاد الفلسفة المشرقية، فما هي **العوامل التي دفعت السجلماسي وابن البناء للتأليف بهذه الطريقة؟**، أوليست هذه المؤلفات جزءاً من كل؟"[9].

---

(1) الروض المريع في صناعة البديع: ابن البناء المراكشي العددي - تحقيق: رضوان بنشقرون - دار النشر المغربية/ الدار البيضاء - الطبعة الأولى 1985.

(2) نفسه : المقدمة 8.

(3) التلقي والتأويل/ م.س. 19.

(4) نفسه 19.

(5) المنزع البديع/ م.س. 52 و68.

(6) نفسه 8.

(7) المغرب في مواجهة الفكر اليوناني من خلال كتاب مغربي في النقد والبلاغة: علال الغازي - نقلاً عن الأثر الأرسطي/ م.س. 635.

(8) الوافي بالأدب العربي في المغرب الأقصى: محمد بن تاويت - دار الثقافة - الطبعة الأولى1983. ص 525.

(9) من أجل تلقٍّ نسقي/ م.س. 63.

كما أن مثل تلك الآراء بدا مفتقرا عن عمق التساؤل حول: زعيم المدرسة[1]، ثم ما هي نوع المنطلقات؟ ما الغاية؟ ألِغاية سياسية؟ أم لغاية جمالية؟ أم لغاية دينية؟[2]. والأكثر من هذا فإن مثل هذه الآراء بدت مفتقرة إلى أفق البحث في دور هذه المؤلفات في المجتمع المغربي، ولم تبين الإشكالية العامة التي تهدف إلى حلّها[3]. وهكذا لم تبادر إلى بيان المآزق التي وقع فيها السجلماسي بتوظيفه للصناعة النظرية في التصنيف[4]، فلم تطرح أسئلة حول البواعث التي جعلته يتبنى الصناعة النظرية[5].

وبالنتيجة - يلاحظ الأستاذ محمد مفتاح - بأن أغلب تلك الآراء تنتمي إلى المنهاجية التاريخية الجزئية التي تحاول أن تربط الفكر بالتحولات السياسية ربطا ميكانيكيا، كما أنها لم تبيّن العائق بين علوم العصر، لأن ثقافة العصر تكوّن نسقا عاما[6]. ولعمري إن تلك الأسئلة جميعها، وما أشبهها، لَمِمَّا يحتاج إلى أجوبة شافية.

---

(1) نفسه 65.

(2) نفسه 65.

(3) نفسه 66.

(4) نفسه 64.

(5) نفسه 64.

(6) نفسه 66.

المبحث الثاني

في تميُّز "المغَرب الوسيط" ب"الاتجِّاه الفَلسفِي"

2- 1: حول فَرضية "خَلفيات التميُّز":

ابتداءً يمكن طرح السؤال التالي:

هل هناك تميّز فلسفي في تجربة المغرب الوسيط؟.

يُثار مثل هذا السؤال ضمن سياقات عديدة، ثم يُجاب عنه من زوايا متقابلة: فهناك زاوية نظر تقترح جوابا من حيث **أساس التقسيم**؛ ومنها ما يراه الأستاذ عادل فاخوري من أن التمييز بين مدرستين فلسفيتين واحدة شرقية والأخرى غربية[1]، لا أساس له من الصحة.

وهناك زاوية نظر أخرى تقترح جوابا من حيث **مجالات التقسيم**؛ ومنها ما يراه الأستاذ محمد مفتاح أن هناك تميزا ما عند مدرسة مغربية في النقد والبلاغة يصعب تجاهله[2]، وربما يذهب هذا التميّز في اتجاه بناء ثقافة عربية مغاربية مستقلة وذات تأثير عالمي[3].

وهناك زاوية نظر أخرى، تتأطر من حيث **مرجعيات التقسيم**؛ وبها يرى الأستاذ عابد الجابري بأن خصوصية المدرسة المغربية عن المشرقية حقيقة تاريخية وفلسفية في نفس الوقت، وأن تاريخ الغرب الإسلامي السياسي والثقافي هو ما شكّل تلك الخصوصية. ومما يصبّ في هذا المعنى: تميّز منهجيته الفلسفية عن المشرق الإسلامي.

هكذا يمكن تجسيد جانب التميز لدى فلاسفة المغرب في مؤشرات، أبرزها يدور حول سؤال المنهج:

أ- فإذا كان مفكرو الإسلام بالمشرق قد تفاعلوا مع منطق أرسطو وتلامذته بأضرب من التفاعل، فإن مفكري الإسلام بالمغرب يتميزون – من زاوية نظر معينة – بطريقة تطبيق ذلك المنطق ومنهج توظيفه. وفي هذا السياق، يرى الجابري بأن الفلسفة الإسلامية بالمشرق عجزت عن استعمال أدلة البرهان استعمالا كافيا[4].

(1) منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث/ م.س. 25.

(2) التلقي والتأويل/ م.س. 15-16.

(3) مشكاة المفاهيم/ م.س. 259.

(4) نحن والتراث/ م.س. 214.

ب- ولذلك فإن اختلاف 'الاتجاه الفلسفي المغربي' عن الاتجاه المشرقي، هو اختلاف حول الأساس المنطقي المنهجي، الذي اعتمدته الفلسفة الإسلامية إلى غاية القرن الخامس الهجري. وحول هذا يرى الجابري بأن منطلق الاختلاف بين المدرستين كامن في المنهج لا في المادة المرجعية(1).

ج- وهكذا فالمرجّح الآن هو أن الاتجاه الفلسفي بالغرب الإسلامي الوسيط (ابن حزم - ابن باجة - ابن رشد - ابن البناء - حازم - السجلماسي - ابن خلدون..) سعى إلى تصحيح منهج توظيف المنطق من جهة، وإلى تفعيل الجزء الوظيفي من ذلك المنطق من جهة ثانية. وحول هذا يرى الجابري بأن المدرسة الفلسفية بالمغرب انصرفت إلى البحث عن الأصالة من خلال قراءة جديدة للأصول، ولفلسفة أرسطو بالذات'(2).

على أنه، لابد من الاعتراف بصعوبة البحث عن تميز تجربة ثقافية ما، في مرحلة تاريخية معينة، دون النظر إليها كجزء من البنية الشاملة التي ميّزت تلك المرحلة التاريخية برمتها. وإذا كانت هذه الفرضية تصدق على كافة التجارب الثقافية الإنسانية، فلعلها تكاد تكون أكثر صدقاً على التجربة العربية الإسلامية، ومنها تجربة الغرب الإسلامي الوسيط. وذلك بسبب صعوبة الفصل التاريخي والنظري بين مختلف جوانب الحضارة الإسلامية، المتميزة هي ذاتها بضرب من الخصوصيات الكلية.

إلا أن التأمّل في خطوط الاتصال والانفصال بين شرق الفكر العربي الإسلامي وغربه، يفضي إلى تكشيف اتجاهين بارزين:

الأول: في اتجاه القول بالتميز:

ويمكن اختزاله في أطروحة القول **بالقطيعة المعرفية**: سنُمَثِّل له بنموذج عابد الجابري، الذي يؤطر هذه العلاقة بمعطيين فكريين: عام وخاص:

أ- **ثقافي تربوي عام**: وعلى ضوئه يبدو أن الأندلس وبلدان المغرب ظلتا تنشدّان إلى الأصول الثقافية والعقائدية المؤسِّسة. ونجد الجابري يبين ذلك بقوله: 'فقد ظلت منذ الفتح الإسلامي تتحرك ثقافيا في دائرة الفاتحين الأوَل، إسلام الصحابة والتابعين الذي يتبع الرواية والنقل أساسا لاكتساب المعرفة، سواء في مجال الدين أو اللغة، أو في غيرهما من المجالات (..) وهكذا حافظت الأندلس والمغرب على استقلالهما الفكري والمذهبي، محافظتهما على الاستقلال السياسي'(3). وفي هذا السياق يؤكد

(1) نفسه 236.

(2) نفسه 211.

(3) التراث والحداثة/ م.س. 183.

الجابري على أثر السلطة التي مارسها الفقهاء في ميدان العلم والتعليم"[1]، وما كان لها من "دور رئيسي في تحديد المسار الذي عرفه التطور الفكري في الأندلس"[2].

ب- **ثقافي فلسفي خاص**: وقد بين الجابري هذا المستوى الخاص عبر عدد من التمظهرات، التي من أبرزها:

ب-1: اصطدام الثقافة العربية الإسلامية في الشرق الإسلامي منذ البدء بالفكر اليوناني، أو ما يسمى بعلوم الأوائل، أما ما ميَّز الغرب الإسلامي الوسيط، فهو: "غياب الموروث القديم: فلم تشهد الأندلس (ولا المغرب الذي ظلت مرتبطة بتاريخه منذ الفتح حتى سقوط غرناطة)، أي انبعاث حقيقي لبنية المعتقدات القديمة السابقة على الإسلام، كما حدث في سوريا والعراق، وإلى حد ما في مصر"[3].

ب-2: ولهذا التميز – في طبيعة العلوم المقروءة وزمن قراءتها – نتائج عميقة؛ إذ على ضوء هذا الافتراض التاريخي، "سيكون من حظ الفكر النظري في الأندلس، أن الفلسفة فيها ستأتي في وقتها، أي بعد تمكن الناس من الرياضيات والفلك والطب والمنطق، وهي الفنون التي كانت تؤسس التفكير الفلسفي البرهاني في اليونان"[4]. ومن هنا الاستنتاج القائل بأن "ظهور الفلسفة في الأندلس قد جاء في سياق يختلف تماما عن السياق الذي ظهرت فيه الفلسفة في المشرق"[5]، وأنه "لا أحد يستطيع اليوم أن يقول، إن الفلسفة في الأندلس كانت مجرد تكرار للفلسفة في المشرق، ولا أحد يستطيع اليوم كذلك، أن يقول إن بإمكانه أن يعود من ابن رشد إلى ابن سينا، تماما كما يعود من ابن سينا إلى الفارابي"[6].

ب-3: إن الفرضية الأكثر أهمية، هنا، هي ولادة **النزعة البرهانية** التي ميزت بنية التفكير العلمي عامة في الغرب الإسلامي. تلك النزعة التي عبرت عن نفسها في ضرب من الشمولية الثقافية، حيث سعت مع الزمن إلى "تطبيق الطريقة البرهانية في العقليات كما في الفقهيات"[7].

وهكذا ترى بعض الاتجاهات، بأن زاوية نظر هذه النزعة المنطقية في النقد النظري والتطبيقي العربي، لم تقرأ البلاغة العربية من أجل إنتاج قواعد بلاغية جديدة بالضرورة، وإنما هي على الأرجح زاوية نظر المنطقي الرياضي الذي يتلمس في موضوعه ملامح الطابع المعرفي البرهاني، باعتباره معبرا من معابر

---

(1) نفسه 185.

(2) نفسه 185.

(3) نفسه 182.

(4) نفسه 186.

(5) نفسه 186.

(6) المثقفون في الحضارة العربية: د. محمد عابد الجابري. مركز دراسات الوحدة العربية/ بيروت. الطبعة الأولى 1995. ص 138.

(7) التراث والحداثة/ م.س. 203.

الوصول إلى الحقيقة خارج الذهن، وذلك بالسعي إلى الاستدلال الميداني للنصوص، لإثبات أن الأمر البلاغي قد لا يخالف الأمر الوجودي بتعبير ابن خلدون[1].

على ضوء هذا يُرجّح أن يكون 'الاتجاه الفلسفي' في النقد القديم بالغرب الإسلامي الوسيط، جزءاً من موجة ثقافية وفكرية تجسدت في أثناء هذه الحقبة من تاريخ الثقافة العربية الإسلامية، موجة برهانية، لا باعتبار البرهان جزءاً من الفلسفة، وإنما، قبل ذلك، باعتباره نهجا عقليا وزاوية نظر جديدة - إلى موضوعات المعرفة - متشبثة ببناء مبدأ العلم بالمعنى البرهاني له؛ أو ليس العلم هو معرفة الشيء وسببه كما يقول أرسطو؟[2].

ب-4: بعض الأطروحات الأخرى ترى بأن النزعة البرهانية، التي طبعت الثقافة العربية بالمغرب الوسيط، لا يعد أن تكون - وخلال مراحل معينة من تاريخه - موجة فكرية تصحيحية لما ساد في أجزاء معرفية معينة من هذه الثقافة من جنوح إلى النظرة التجزيئية ومشادات كلامية وخلافات فقهية. وبذلك عبرت - وخلال القرنين الخامس والسادس تخصيصا -، عن تيار تجديدي موحد، أسس لبداية جديدة للفكر العربي، تلك التي دشنها ابن حزم، وعمل ابن تومرت على صنع الأداة/ السلطة: الشرط الموضوعي الضروري لحياتها وبقائها، بينما عمل ابن باجة على تعميق مضمونها الإيديولوجي: الشرط الذاتي لنموها وتجذرها، ومن تكامل الشرط الموضوعي والذاتي وتلاقحهما، ظهر ابن رشد ليعيد بناء هذه البداية (..) مما جعلها قادرة على طرق آفاق جديدة تماما[3]، ومن ضمنها أفق 'الاتجاه الفلسفي' في النقد والبلاغة العربيين، الذي ازدهر فيما بعد.

الثاني: في اتجاه القول بالتثاقف:

ويمكن أن يُمثّل له بنموذج معاصر في الدفاع عن أطروحة الاتصال القائمة على فكرة التثاقف[4]، التي تجعل من عملية التفاعل بين الثقافتين مرحلة عفوية وأحيانا مقصودة. ولعل ذلك يتجسد بشكل خاص في عصر المرينيين الذين كانوا حريصين - فيما يرى الأستاذ محمد المنوني - أكثر من الموحدين على تمتين الوحدة الإسلامية مع الشرق العربي، حيث تضاعف الاتصال بهذا القطاع عن طريق السفارات وبواسطة ركاب الحجاج، مما كان له دخلٌ في التمهيد للرحلة إلى الحج والزيارة، ثم الاستفادة - إلى حد ما - من

(1) نفسه 214.
(2) نفسه 212.
(3) تكوين العقل العربي/ م.س. 322.
(4) يقارن بابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس/ م.س. 442.

معارف ومناهج البلاد المشرقية"[1]. وترى أطروحة الأستاذ المنوني في **التفاعل بين المشرق والمغرب** خلال هذا الامتدادات الأخيرة لهذا العصر على الخصوص، أن "**سقوط القواعد العلمية بالأندلس**" كان من أبرز العوامل الدافعة إلى مزيد من التفاعل الثقافي مع "المشرق العربي والقاهرة بخصوص، فكان من أثر هذا الاتجاه الجديد أن أخذت الثقافة المغربية **تضاعف اقتباسها** من الطابع الشرقي"[2].

وتبدو هذه **الأطروحة التفاعلية أكثر اتساعا**، خصوصا في رهانها على البعد الأفقي في العلاقة بين العدوتين: **المشرقية والمغربية**. وهكذا نجد أحد دعاتها يشخص ملامحها التاريخية عبر مظاهر، منها:

أ- **رحلة العلماء من الغرب الإسلامي إلى شرقه**: ونجده يدافع عن هذه الأطروحة التفاعلية التاريخية بتأكيداته حول "حرص علماء المغرب والأندلس على الرحلة إلى الشرق للأخذ عن علمائه والحصول على إجازتهم. ومن بين هؤلاء العلماء أساتذة كبار كانوا بمثابة الأعمدة للثقافة العربية الإسلامية بالمغرب والأندلس، نذكر من بينهم: أبا الوليد الباجي، وأبا علي الصدفي، وأبا بكر بن العربي، ومحمد بن يوسف بن سعادة، وابن يعلى الأزدي، ولابد من أن نذكر بالمناسبة: رحلة المهدي بن تومرت إلى الشرق، التي اتخذ منها سندا قويا لدعوته والتنويه بمشيخته من علماء المشرق المعروفين"[3].

ب- **رحلة المذاهب والنظريات من الشرق الإسلامي إلى غربه**: ونجده يدافع عن هذه الأطروحة التفاعلية الثقافية بظاهرة "انتقال المذاهب والنظريات من الشرق إلى الغرب في ظروف جد معروفة، وهكذا نجد مذهب الخوارج والمعتزلة ينتقل من الشرق إلى الغرب في عهد مبكر. ومثل ذلك حصل للمالكية والظاهرية والشافعية والأشعرية فيما بعد. وبداية القرن السادس – الذي هو عصر ابن رشد بالذات – نشاهد ورود أفكار الغزالي وانتشارها في أوساط المثقفين إلى درجة أثارت تخوفات الفقهاء وحنقهم. ويُقاس على ذلك نظريات ومذاهب أخرى متعلقة بالحديث واللغة والنحو، بحيث إن إنتاج الشرق في مختلف الميادين العلمية والأدبية كان معروفا ومهضوما في الأوساط العلمية بالأندلس والمغرب، ولا أدل على ذلك من برامج العلماء وفهارسهم، التي تبين بصورة واضحة الاتصال الوثيق بين علماء المغرب والمشرق، والتي نذكر من بينها، على سبيل المثال: فهرسة ابن خير الإشبيلي، معاصر ابن رشد"[4].

---

(1) ورقات عن حضارة المرينيين: ذ. محمد المنوني. منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية بالرباط. سلسلة بحوث ودراسات رقم 20. مطبعة النجاح الجديدة/ الدار البيضاء. الطبعة الثانية1416-1996. ص 237.

(2) نفسه 239.

(3) ابن رشد والرشدية في اطارهما التاريخي/ محمد ازنبير – مجلة كلية الاداب – الرباط/ ندوة ابن رشد/ يونيو1978. ص 13

(4) نفسه 12-13.

خُلاصات:

مما أضيء بإيجاز، هو جملة من تلك الفرضيات المفهومية التي آثارتها **الطبيعة الاسمية** لمصطلح **'الاتجاه الفَلسفي'** في بيئة النقاد والبلاغيين المغربيين خلال العصر الوسيط. ومن أبرز ما أفضت إليه المحاولة:

1- أن اسم **'الاتجاه الفلسفي' يحظى بقدرة مفهومية تمثيلية قوية**، على تشخيص تجربة فكرية وجمالية تاريخية موضوعية؛ نسج أسداءها رواد منطقيون رياضيون على أرضِ البلاغة والنقد العربيين بالغرب الإسلامي خلال القرنين السابع والثامن الهجريين.

2- على أن **أطروحة الموضوعية التاريخية** لهذا 'الاتجاه الفلسفي' في بيئة النقاد والبلاغيين بالمغرب الوسيط؛ تستمد وجودها - أكثر ما تستمد - من اعتبارات لعل أهمها:

2-1: خصوصية الجهاز المفهومي الذي استند إليه رواد هذا 'الاتجاه الفلسفي' في النقد والبلاغة العربيين؛ والمتمثلة ترجيحا في نسقين علميين هما: **'النَّسق المَنطقي التَّصوُّري'، و'النَّسق الرِّياضي التَّناسبي'.**

2-2: خصوصية التناول المنهجي لنظرية الشعر ونظرية التصور النقدي، التي أفضت إلى ضرب من التميز العلمي ذي بعدين: أولهما: يؤشر على تميز اتجاه بلاغي نقدي مغربي في العصر الوسيط عما كان بالمشرق. وثانيهما: يؤشر على تميز خطاب فلسفي مغربي ضمن نسق الخطابات الفلسفية الرائجة بالمشرق.

3- ولعل هذا - ومثله - هو ما جعل ثُلَّةً غفيرة من الدارسين يعترفون **بوجود 'اتجاه فلسفي' نقدي مغربي في العصر الوسيط**، أسهم رواده، كل من خلال تجربته الفردية، بشكل فعال في وضع لمسات نوعية على **نظرية بيانية/ شعرية - منطقية رياضية** - للأسلوب العربي، لعلها لم تشهد استواءها سوى على أيديهم.

بيد أن بعضا من تلك الدراسات ذهب إلى أبعد من **مجرد الاعتراف** بكل ذلك؛ إنه هاجس التساؤل عن **الأنساق الرؤيوية والثقافية والتربوية البعيدة والمتوسطة** التي حكمت اختيارات هؤلاء الرواد، مما قد يفضي مستقبلاً إلى الكشف عن **العلل الدفينة والغايات الكبرى** التي حكمت مشروعهم الفلسفي النقدي الذي استشرف - من بين ما استشرف - **حل إشكالات ثقافية وسياسية حقيقية هيمنت على عصرهم.**

هذا - ومثله - هو ما قد يجعل من **البحث الشُّمولي المستقبلي** في الجهاز المفهومي - المنطقي والرياضي - لهذا 'الاتجاه'، إنجازا ثقافيا وظيفيا قد يساعد على **الإجابة عن إشكالات شبيهة عالقة في سيرورة ثقافتنا العربية الإسلامية المعاصرة.**

البـاب الثـانـي

إشكَالاَت مَرجِعيَّة كُلِّيَّة

حَول خَلفِيات التَّفكير المَنطقي البُرهاني في النقد والبلاغة العربيين

الفصل الأول: حَول خَلفِيات النَّزعة البُرهانية.

الفصل الثاني: حَول خَلفِيات النَّزعة البُرهانية في النَّقد والبَلاَغة العَرَبِيَين.

الفصل الأول
حول خَلفيات النَّزعة البُرهانية

المبحث الأول
تمهيد حول "بُرهانية" المنطق

تذهب بعض الدراسات إلى أن البعد المفهومي القاعدي **للمنطق التّصوُري البرهاني**، يستدعي أولا وقبل أي شيء، إضاءة جملة من المفاهيم المنطقية المركزية باعتبارها "كُلّيات خمس"[1]، تسهم وحدها عند أرسطو في بناء **ماهية محددة للشيء**؛ أما أبرز تلك الكُلّيات فيتمثل في : "الجنس"[2]، الذي يبدو أن له مقاما كبيرا في الحد من حيث أنه الأرضية الأولى التي يقوم عليها التعريف"[3]، و"الفصل"[4]، الذي يبرز "أخص ما في الشيء"[5]. و"النوع"[6]، الذي "يحصل من اجتماع الجنس والفصل"[7]. ولاشك أن إدراك الأبعاد البرهانية لتلك الكليات هو ما يمهد جيدا للوقوف على أس الفلسفة المنطقية لدى ارسطو القائمة على مفهوم "العلم"[8]، مما يجعل غاية البرهان عنده هو "حصول العلم"[9] بالكليات.

ولكن ما هي طبيعة هذه **النزعة البرهانية**؟. يجيب الأستاذ الجابري بأن: "البرهان في الفلسفة يقوم على المطابقة بين نظام العقل ونظام الطبيعة (..) أما البرهان في مجال العقيدة الدينية فيقوم على نظام المطابقة بين نظام الاعتقاد في نظام الخطاب البشري مع نظام ما بعد الطبيعة في الخطاب الفلسفي، وتتم بنوع من التأويل. أما في مجال الشريعة، أو الفقه، فإن البرهان يكون بالمطابقة بين الأحكام وهي جزئية (في وقائع معينة) وبين الكليات الشرعية باعتماد مقاصد الشرع. أما الخطاب التاريخي، فالبراهين فيه "وجودية"، حسب

(1) يقارن ب: بنية العقل العربي/ م.س. 398.
(2) يراجع مفهوم الجنس ضمن شجرة المصطلحات المنطقية. ج2.
(3) بنية العقل العربي/ م.س. 399.
(4) يراجع مفهوم الفصل ضمن شجرة المصطلحات المنطقية. ج2.
(5) بنية العقل العربي/ م.س. 399.
(6) يراجع مفهوم النوع ضمن شجرة المصطلحات المنطقية. ج2.
(7) بنية العقل العربي/ م.س. 399.
(8) يراجع مفهوم العلم ضمن كشاف المصطلحات الفلسفية العامة. ج2.
(9) بنية العقل العربي/ م.س. 400.

اصطلاح ابن خلدون، أي أنها تقوم على المطابقة بين طبائع العمران والإخبار عن الحوادث؛ أي بين المرويات من جهة، والوجود الاجتماعي كما يحدث بطبعه من جهة أخرى[1].

هكذا يستنتج، بأن أهمية النزعة البرهانية قد تكمن غالبا في النتائج الثقافية العامة المتحصلة من ورائها فيما بعد. صورة تلك النتائج ما نجده لدى ابن حزم في المنطقيات والفقهيات، وابن رشد في إعادة قراءته لأرسطو، وابن خلدون في ميدان بناء التاريخ على مبدأ القوانين الكلية للعمران البشري، وعند الشاطبي في إعادة تأصيل أصول التشريع الاسلامي، وعند أقطاب الاتجاه الفلسفي في النقد والبلاغة، الذي يُفترض أنه سعى إلى إيجاد زاوية نظر جديدة لتركة البيان العربي الأصيل؛ وذلك بإعادة تأصيل النظرة إليها على أساس طابعها المنطقي البرهاني لا البلاغي.

ولعل من الأسئلة الهامة التي قد تثار في هذا السياق من البحث، تلك التي تحفر في علل استناد فلاسفة الإسلام ومفكريهم عموما على الآلة البرهانية خلال مقاربتهم لشتى المعارف الإسلامية، وذلك باعتبارها منهجية صناعية علمية، تسعى إلى بناء فهم داخلي لتلك المعارف المختلفة. وفي هذا السياق يرى الأستاذ محمد المصباحي بأن نظرية البرهان تقوم على أساس الانتقال بين المبادئ، باعتبارها تنظر في كيفية ارتباط المبادئ والمقدمات فيما بينها، وكيفية انطباقها على الوقائع الطبيعية[2]، كما تسلك خلال عملية هذا الربط مسلكا عموديا من شأنه التخصيص والتدقيق في تشييد النسق الواحد للظاهرة الواحدة. هكذا يرى الأستاذ المصباحي بأن استعمال البرهان في المعرفة العلمية يقتضي أن تكون المبادئ خاصة وذاتية وأولية للشيء موضوع البرهنة[3].

على أن هذه الرؤية الداخلية إلى الظاهرة قد تكون بحاجة إلى إسناد منهجي نابع من آلة البرهان ذاتها، إن ذلك يتعلق باكتشاف الوحدة الكلية الأصولية الكامنة خلف التعدد، واكتشاف التعدد الجزئي الكامن خلف الوحدة الكلية للشيء. ومن هذا المنطلق يرى الأستاذ المصباحي بأن البرهان يروم الوقوف على الوحدة[4]، مع أنه لا يريد أن يعمم نفس المبدإ على كل الأشياء، بل يحرص أن يقف على الوحدة الخاصة بكل موجود موجود، وبكل ظاهرة ظاهرة، مما يعني أن البحث عن الوحدة يقود في نهاية الأمر إلى التعدد[5]، ذلك يتحقق عن طريق التصنيف والتجنيس وبناء التصور الأكمل حولها، مما يتطلب، من زاوية

---

(1) التراث والحداثة/ م.س. 215.

(2) الطريقة الصناعية في الطب في مواجهة الطريقة الضدية او العودة بالطب إلى الطريقة البرهانية عند بن رشد: محمد المصباحي. ضمن ندوة العلم والفكر العلمي بالغرب الإسلامي في العصر الوسيط. تنسيق بناصر البعزاتي. منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط. سلسلة ندوات ومناظرات رقم 94. مطبعة النجاح الجديدة/ البيضاء. الطبعة الأولى 2001. ص 15.

(3) نفسه 15.

(4) نفسه 15.

(5) نفسه 15.

الرؤية البرهانية، "مقاربة تكوينية، أساسها إدراك النظام والتلازم"[1] بين عناصر الظاهرة، وأفقها الوقوف على العلل والأسباب.

وفي هذا المدار، يرى الأستاذ حسان الباهي، بأن "البرهان شكل عند الفلاسفة التأسيس المنطقي لأي مشروع فلسفي"[2]، ولذلك فإن الخطاب البرهاني عندهم سلك مسالك خاصة، من أجل "تصحيح وضع"[3] معرفي معين ضمن تراث الثقافة العربية الإسلامية، والوصول به إلى مستوى معرفة يقينية قد تكون صعبة متعالية على جمهور المخاطبين. هؤلاء من زاوية نظر كثير من الفلاسفة غير معنيين ببناء المعرفة العلمية التي يُعنى البرهان على الخصوص "بتثبيتها"[4]. هكذا نظر فلاسفة الإسلام، خاصة منهم ابن رشد، إلى البرهان باعتباره قياسا يقينيا "يفيد علم الشيء على ما هو عليه في الوجود بالعلة التي هو بها"[5].

وإذا كانت أصناف المخاطبات عند الفلاسفة متنوعة بحسب طبيعة الغاية والمخاطبين - إذ نجد منها اليقيني والظني والمغالطي والمقنع والمخيل - فإن الأستاذ الباهي، يرى بأنه من الصعب وضع حدود فاصلة وصلبة بين تلك المخاطبات في نسيج الثقافة العربية الإسلامية عامة، و"بين ماهو برهاني وماهو جدلي"[6] خاصة، "باعتبار أن البرهان يكتفي بتجريد ما توصلنا إليه بالجدل"[7]، ولعل أبرز غاية يشترك هذان الخطابان الفلسفيان في مدارها، تلك التي جعلها الأستاذ الباحث مجسدة لدوري الجدل وهما: "البحث عن المبادئ وامتحان المعرفة"[8].

ويستحضر الخطاب البرهاني عند الفلاسفة مفهوم "العِلم" بقوة، بقدر ما يطرح، وبشكل مستمر، نوعا من التقابل بين "التصور" و"التصديق"[9] في منطقيات الأورغانون[10]، وهكذا يُنظر إلى مداراتها متشعّبة إلى ثلاثة دوائر رئيسية، هي: "منطق التصور"، و"منطق التصديق"، و"منطق القياس".

---

(1) نفسه 18.

(2) من ابن رشد الى ابن البنا أو من البرهان الى الجدل: حسان باهي. ضمن ندوة: العلم والفكر العلمي بالغرب الإسلامي في العصر الوسيط/ م.س. ص 42.

(3) نفسه 42.

(4) نفسه 42.

(5) نفسه 42.

(6) نفسه 42.

(7) نفسه 42.

(8) نفسه 43.

(9) منطق العرب" من وجهة نظر المنطق الحديث/ م.س. 50.

(10) بالرغم من أن عمليات الجمع والترتيب لمكونات الأرغانون الأرسطي، والتي قام بها شرّاحه من الرواقيين واللاتين والإسلاميين من بعده، حتى يبدو وكأنه منطق واحد منظوما ومنسقا، فإن هناك دلالة معينة يمكن استخلاصها من عدم إقدام أرسطو نفسه على فعل ذلك. ولعله من الصعب تعليل غياب وعي الجمع والتصنيف عند أرسطو ذاته، بكون المنطق كان في مرحلة نشوء أولية فقط، بل لابد من البحث عن تعليل ذلك الغياب في حضور وعي آخر هو: وعيه بأن تلك المنظومة من المباحث المنطقية إنما تومئ إلى نسق من "المنطقيات" الناشئة لا نسق مكوّن لمنطق واحد. وهكذا يمكن أن يقال بأن "المنطق الصوري" هو نسق من منطقيات متفاعلة، يكوّن بمباحثها الفلسفية زوايا منهجية متعددة لتفسير ظواهر الكون والحياة والإنسان على طريقة الميتافيزيقا اليونانية، في صورته البدئية.

وبما أن هذا الخطاب يستحضر فرضية نظرية مفادها أن أقوى تلك المنطقيات ارتباطا بتكوينية العلم البرهاني عندهم، هو "منطق التصور"، فإن هذا المبحث ينزع إلى بناء إطلالة موجزة عنه باعتباره المعلم الدال والبارز في منظومة الاتجاه الفلسفية المنطقية بالغرب الإسلامي.

في خلفيات "التصور"[1]:

ينظر عدد من الباحثين إلى "منطق التصور" باعتباره مبحثا فلسفيا مركزيا ضمن النسق المنطقي القديم. ولذلك نجده عند منطقيي الإسلام على الخصوص أحد موضوعي المنطق الرئيسيين: "التصور والتصديق"[2]. لكنه في الواقع، ليس مجرد مبحث، إنما يحيل على منطق مستقل وأصغر موصول بالنسق المنطقي العام. ومن زاوية هذا المنطلق اعتبره البعض "من أخصب أبحاث المنطق الصوري"[3].

وتبدو أهمية هذا المنطق الأصغر في كون "التصور" في ذاته يعرّف في بيئة المنطقيين بأنه "الفعل الأول للعقل الذي يرى بواسطته ماهية الشيء، دون أن يثبت أو ينفي"[4]. وقد لاحظ الباحثون في المنطق الصوري بأن هذا الفعل العقلي الأول هو الذي يوصل عموما إلى بناء التعريف. وهذا الأخير يعتبر عندهم أساس الإدراك المؤدي إلى استنتاج حكم من الأحكام على الشيء. وبالتالي "لا نستطيع أن نصل إلى الحكم، وبالتالي إلى القضية: "كل إنسان حيوان" إلا بعد أن نتصور كلاً من الإنسان والحيوان، ويكون لدينا تعريف لكل منهما"[5]. وهكذا يتم الاستنتاج المنطقي بكون "التصور من حيث هو، يعبر عن إحساسات، يتم التعبير عنه من خلال إطار لغوي معين، وبذلك يتصل مبحث التصورات اتصالا وثيقا باللغة وتقسيماتها"[6].

وبناء عليه، تبدو التصورات – التي هي عبارة عن المعاني المجردة الدالة على مفردات[7]– نسقا متسلسلا بشكل عضوي، لا يقبل الفصل بين عناصره التي تبدأ من الكلمات وتنتهي بتصور العقل؛ وهذا التسلسل يعود إلى كون "الكلمات علامات على التصورات، كما أن التصورات علامات على الموضوعات، التي يتصورها العقل، وبالتالي فإن الكلمات تشير إلى هذه الموضوعات"[8].

---

(1) يراجع مفهوم التصور ضمن شجرة المصطلحات المنطقية. ج2.

(2) يراجع مفهوم التصديق ضمن شجرة المصطلحات المنطقية. ج2.

(3) المنطق ومناهج البحث: ماهر عبد القاهر محمد علي. دار النهضة العربية للطباعة والنشر/ بيروت. الطبعة الأولى 1985. ص 21.

(4) التعريف بالمنطق الصوري: محمد أحمد مصطفى السرياقوسي. دار الثقافة للطباعة والنشر/ القاهرة. الطبعة الأولى 1980. ص 35.

(5) نفسه 35.

(6) المنطق ومناهج البحث/ م.س. 21.

(7) موسوعة الفلسفة/ م.س. 2/ 475.

(8) التعريف بالمنطق الصوري/ م.س. 37.

المبحث الثاني

حول الخلفيات البعيدة للاتجاه: بين الغزالي وابن حزم

تبدو المقارنة بين تجربتين فلسفيتين إسلاميتين - كتجربة إبي حامد الغزالي وابن حزم الظاهري - مقبولة لأكثر من اعتبار، وعلى الخصوص في سياق فرضية الجمع بين رأيي الرجلين ضمن أطروحة التأسيس البعيد للاتجاه الفلسفي بالغرب الإسلامي الوسيط. ولاشك أن ما قيل بصدد هذه المقارنة كثير ومتقابل أحيانا، ولذلك يُقتصر هاهنا على البعض منها:

أولاً: يرى الأستاذ سالم يافوت بأن سياق المقارنة بين ابن حزم والغزالي لا يعني دائما وبالضرورة تناظرا بين الرجلين؛ فلعل هناك "اختلافات حقيقية"[1] تبرز "مظاهر الخصوصية لدى كل واحد منهما"[2]: "فإذا كان ابن حزم قد دافع عن المنطق الأرسطي ضد قياس الفقهاء، وإذا كان الغزالي قد فعل نفس الشيء فيما بعد، حينما دافع عن المنطق اليوناني من حيث هو "محك النظر" و"معيار العلم"، بل "القسطاس المستقيم"، فإن هذا لا يعني صدورهما عن إشكالية واحدة، أو أنهما يبلوران موقفا واحدا"[3].

ثانياً: يُقال إن ما بين ابن حزم والغزالي من عوامل التمايز أكثر مما بينهما من عوامل التماثل وإن اشتهرت بين الناس. وفي هذا السياق يقول عابد الجابري بتعذُّر الربط بين مشروع الغزالي وبين ابن حزم[4]؛ "لأن ما فيه يلتقي المشروعان هو بالضبط ما فيه يختلفان"[5]، وهكذا "يلتقي الرجلان في الدعوة إلى إحلال المنطق الأرسطي محل القياس البياني، ولكنهما يفترقان في أن ابن حزم كان يؤكد على ضرورة أن يشمل الشرعيات والعقليات سواء بسواء، بينما كان الغزالي أن الاستقصاء المطلوب في العقليات "ينبغي أن يُترك في الفقهيات رأساً"[6].

ثالثاً: ومع ذلك يرى الجابري بأن "قراءة الغزالي - سواء على مستوى الفهم والتأويل أو على مستوى التفكيك وإعادة البناء - تتطلب قراءة مماثلة سابقة، لمختلف منازع الفكر العربي الإسلامي وتياراته، كما أن الكتابة عنه - سواء انطلاقا منه أو انتهاء إليه - تتطلب هي الأخرى كتابة مماثلة سابقة؛ تنطلق من

---

(1) بين ابن حزم والغزالي: ذ. سالم يافوت: ضمن ندوة: أبو حامد الغزالي: دراسات في فكره وعصره وتأثيره. منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية/ الرباط. سلسلة ندوات ومناظرات. مطبعة فضالة/ المحمدية. الطبعة الأولى 1988. ص 70.

(2) نفسه 70.

(3) نفسه 70.

(4) مكونات فكر الغزالي: ضمن ندوة: أبو حامد الغزالي/ م.س. 58.

(5) نفسه 58.

(6) نفسه 58.

الغزالي في اتجاه نقطة من نقط البداية المسجلة قبله، أو تنتهي إليه انطلاقا من نقطة من نقط النهاية التي يمكن أن تسجل بعده: فعلاً إن الغزالي يفسر ما قبله وما بعده، ومكونات فكره كان لها بالتالي دوران تاريخيان متكاملان: دور ينتهي عند الغزالي، ودور يبتدئ به"[1].

2- 1 : لحظة أبي حامد الغزالي:

يثير اسم "حجة الإسلام أبي حامد الغزالي"[2] سؤال "التوفيق" بقوة بين مكونات الأصالة والحداثة في الفكر العربي الإسلامي القديم؛ بل إن هذا السؤال لا يلبث أن يتحول إلى إشكال حقيقي وواسع الظلال. ذلك بأن هذا الرجل الكبير يتجاوز كونه "مجرد واحد من أعلام" هذا الفكر، إلى حقيقة كونه "أحد مكوناته، وإحدى سلطاته المرجعية التي لم تشخْ بعد"[3]. ومما يجعله كذلك عند بعض الدارسين عوامل منها: "حضوره في تراثنا طيلة القرون التسعة التي تربطنا به"[4]. ومنها: اختصاصه "بتمثل المنطق المشائي وتسخيره وتطبيعه بالمعاني الإسلامية، وبهذا فقد المنطق اليوناني على يديه كثيرا من المعاني وبرز في حلّة إسلامية، فبدت الأبعاد المعرفية والبُنى العقلية للثقافتين أشد اختلافا وتباينا"[5]، إلى حد أصبح معه الحكم على نتاج الغزالي بالتوفيقية[6] متعذراً أو يكاد، لأن مشروعه الفلسفي، عند بعضهم "خرج أنموذجا لكيفية تمثُّل المنطق في البنية الإسلامية وتطبُّعه بعناصرها"[7]. والحقيقة أنه من الصعب الخروج من هذا الإشكال بأجوبة سهلة، لأن ذلك هذا يتطلب من المهتمين بفكر الغزالي بحوثا معمّقة ومقارنة مع التاريخ والواقع، على أنه يُكتفَى هاهنا بجملة ملاحظات:

---

(1) نفسه 55.

(2) ولد أبو حامد محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الغزالي الطوسي، حجة الاسلام وزين الدين، في مدينة طوس سنة 450 هجرية. وقد نشأ في ظلال التعليم منذ صغره حيث كان والده حريصا على تعليمه مع أخيه. ثم درس الحكمة والفلسفة والمنطق والجدل وفهم المسائل العلمية المختلفة، متنقلا بعد ذلك في الأمصار. وقد كانت لهذه الرحلات الطويلة آثار عميقة في بناء شخصيته العلمية، وتخليص روحه من أزمته الفكرية التي دامت زهاء عشر سنوات. لكن هذه الأزمة تكشفت عن علم غزير وحكمة عميقة جعلت من الإمام مزارا للتعلم ومثالا تاريخيا فارقا شغل من بعده لقرون. ووافته المنية سنة 505 هجرية. عن موسوعة الفلسفة/ ج2-80. والمنطق عند الغزالي في أبعاده الأرسطوية وخصوصياته الإسلامية: دراسة وتحليل؛ د. رفيق العجم. دار المشرق/ بيروت. الطبعة الأولى1989. ص 52-53.

(3) مكونات فكر الغزالي/ م.س. 59.

(4) نفسه 62.

(5) المنطق عند الغزالي/ م.س. 10.

(6) يقارن بمعيار العلم: أبو حامد الغزالي. تحقيق سليمان دنيا. دار المعارف/ بمصر. الطبعة الأولى 1961. المقدمة 5-8.

(7) المنطق عند الغزالي/ م.س. 11.

أولا: اقتران اسمه باندحار الفلسفة اليونانية بالشرق الإسلامي:

لقد اطلع الإمام الغزالي على مصنفات الفلسفة اليونانية، انطلاقا من سنة 484 هجرية تقريبا، وهو في ريعان النضوج[1]. وقد شهدت هذه المرحلة ميلاد موجة من الشك المعرفي في حياته[2]، كما شهدت بداية انتقاده للأفكار الفلسفية والتهوين من شأن الفلسفة اليونانية[3]، وذلك ببيان تناقضات أطروحاتها الميتافيزيقية، وتهافت آراء أصحابها من الفلاسفة، وفي مقدمتهم "المعلم الأول": أرسطو.

وفي مقابل هجمته القوية على تراث اليونان وسعيه إلى طرد فلوله من نسيج الثقافة العربية الإسلامية، استطاع الإمام الغزالي إسناد هذا النسيج الثقافي ببديل قوي. فقدم "تعاليم الإسلام في قالب فلسفي جذاب يثبت خصوصية الفكر العربي الإسلامي المتمثلة في القرآن والحديث"[4].

وأغلب الظن أن الغزالي نجح، بإنجازاته الفكرية المميزة، في التأثير الظرفي على وجود الفلسفة اليونانية بالمشرق. ومن مظاهر هذا النجاح، تمكنه من "صد الفكر العربي الإسلامي عن الفلسفة، الذي لا يوازيه إلا تأثير كتابه "الإحياء" في توجيه نفس هذا الفكر نحو التصوف"[5].

ويبدو أنه أطروحة دحر الغزالي للفلسفة أثارت كثيرا من الجدل حولها، حتى أفضى كل ذلك إلى آراء على غاية من التقابل. وفي هذا السياق نجد مفكرا كعبد الرحمن بدوي ينكر أشد الإنكار مقولة "الضربة القاضية" التي سُدِّدت للفلسفة على يد الغزالي، بل إنه يعتبرها من بين أول "الأوهام" وأخطرها[6] التي حيكت "حول الغزالي"[7]. ونجده يدافع عن أطروحة الرفض هذه، من خلال مرافعات منها:

أ- صحيح أنه كان ثمة هجوم للغزالي على الفلسفة: لكن "لم يكن لهجوم الغزالي على الفلسفة والفلاسفة أثرٌ عند المشتغلين بالفلسفة؛ وربما كان أثره على المتكلمين أكبر"[8].

ب- وأنه لا وجود "عند الباحثين الأوربيين المحدثين" لأي رأي يتصل بموضوع تأثير الغزالي في سيرورة وجود الفلسفة بالمشرق "من قريب أو من بعيد"[9].

---

(1) موسوعة الفلسفة/ م.س. ج2. ص 83.

(2) يقارن بما أورده الأستاذ عبد الرحمن بدوي حول مسالة شك الغزالي وعلاقتها بشك ديكارت: أوهام حول الغزالي: ضمن ندوة: أبو حامد الغزالي/ م.س. 243-245.

(3) يمكن اعتبار كتبه الأربعة: "مقاصد الفلاسفة" و"الاقتصاد في الاعتقاد" و"تهافت الفلاسفة" و"المنقذ من الضلال"، من أقوى الضربات التي وجهت الى الفلسفة اليونانية في تاريخ الاسلام. مع أنها تمثل من جهة أخرى إرهاصا بمنح تأشيرة البقاء للمنطق ضمن نسيج الثقافة العربية الاسلامية.

(4) الأثر الأرسطي/ م.س. 458.

(5) التراث والحداثة/ م.س. 170.

(6) أوهام حول الغزالي: د. عبد الرحمن بدوي: ضمن ندوة: أبو حامد الغزالي/ م.س. 241.

(7) نفسه 241.

(8) نفسه 242.

(9) نفسه 241.

ج- وفضلا عن كل ذلك، فإن مقولة التأثير تلك، تبدو مدحوضة "عقلاً": ذلك بأنه "لمن الغاية في السذاجة أن يقال إن كتابا من الكتب أو هجوما لمؤلف - مهما يكبر قدره - قد قضى على علم راسخ كالفلسفة"[1].

لكن عابد الجابري يوجّه بدوره إلى أطروحة عبد الرحمن بدوي تلك رداً حاسما في الانتصار للقول بموت الفلسفة على يد الغزالي، وذلك في قوله: "لم تقم للفلسفة العقلية، العقلانية، بعد الغزالي قائمة في ديار الإسلام: هذا واقع تاريخي؛ ولا يمكن تفسير هذا الواقع التاريخي، الذي فرض نفسه، بدون وضع كتاب "تهافت الفلاسفة" على رأس قائمة العوامل والأسباب"[2]. ولعل الأستاذ عباس ارحيلة يذهب مذهبه في القول بموت الفلسفة بعد الغزالي، وذلك حين يؤكد على خراب نواديها بالمشرق العربي آنئذ. هكذا نجده يعلق بوضوح: "اختفت الفلسفة المشائية من المشرق وأقفرت نواديها، وتفرق خلاّن الوفاء، ورُميتْ الفلسفة بالتهافت، وبدأ التصوف يغزو حنايا النفوس"[3]. إلا أن هذا الموت الفلسفي - يؤكد الأستاذ ارحيلة - قابله ميلاد جديد لها في مكان آخر، وذلك حين "وجدت لها مكانا في الغرب الإسلامي"[4].

ثانيا: اقتران اسمه بالمنطق:

إن اسم الغزالي يرتبط على الحقيقة مع ما يتجاوز الاختصاص في المنطق وحده، وما يؤشر عندهم على هذا التجاوز المعرفي الرحب في مشروع الرجل كثرة ما ألفه في سياق معارف متنوعة بل متناقضة؛ كأصول الفقه والتصوف والفلسفة والمنطق. إلا أن الأستاذ الجابري يرى بأنه بالإمكان اختزال أعماله الفكرية في خطاطة ذات أبعاد ثلاثية فحسب: "إحياء علوم الدين، وتهافت الفلاسفة، ومعيار العلم؛ أما باقي مؤلفاته فهي إما غير ذات شأن، وإما أن مضمونها يوجد بصورة أو بأخرى في الكتب الثلاثة المذكورة"[5].

وبما أن المدار الذي يهم هنا هو المنطق لا غير، فإنه من المناسب الانطلاق من تعريف الغزالي له باعتباره "القانون الذي يميز صحيح الحد والقياس عن غيره، فيتميز العلم اليقيني عما ليس يقينيا وكأنه الميزان أو المعيار للعلوم كلها"[6]. وعلى هذا الأساس أطلق فتواه الشهيرة التي جعل المنطق بموجبها مدخلا أساسيا

---

(1) نفسه 243.
(2) مكونات فكر الغزالي: ضمن ندوة: أبو حامد الغزالي/ م.س. 65.
(3) الأثر الأرسطي/ م.س. 633.
(4) نفسه 633.
(5) مكونات فكر الغزالي/ م.س. 63. ويقارن بما قيل بعدها.
(6) مقاصد الفلاسفة: أبو حامد الغزالي. تحقيق سليمان دنيا. دار المعارف/ مصر. الطبعة الثانية 1960. ص 3.

لتحصيل المعرفة، وشرطا من شروط الاجتهاد[1]. ويعلق الجابري على خطورة هذا الموقف الفكري وعمق أثره على مصير المنطق، بقوله: "ومن دون شك، فإن هذه الفتوى الدينية الصادرة عن "حجة الإسلام" الإمام الغزالي، ستفتح الباب على مصراعيه أمام المنطق ليدخل الدائرة البيانية مطلوبا لا طالبا، بعد أن دخلت مرافعة السيرافي ضده في طي النسيان"[2].

ويرى الباحث، في مقام آخر، بأن مهاجمة الإمام الغزالي للفلسفة، مع "الدعوة إلى اصطناع المنطق"[3]، تمثل موقفا فكريا "لا يخلو من تناقض، خصوصا والأمر يتعلق بمنطق أرسطو الملتحم التحاما عضويا بميتافيزيقاه"[4].

لكن سرعان ما يختفي هذا التناقض عند الجابري نفسه، وذلك لعوامل منها:

أ- أن المنطق ـ باعتباره قانونا للفكر ـ علم كوني. ولذلك فإنه "ليس يونانيا إلا بالاسم، أما مضمونه فهو عبارة عن قواعد التفكير التي يشترك فيها البشر جميعا، والتي يوزن بها صحيح الكلام من فاسده"[5].

ب- هذا العلم محايد تماما، ولذلك فليس شأنه كشأن الفلسفة. إذ هو: "مجرد آلة لا يتعلق شيء منها بالدين نفيا أو إثباتا، بل هي النظر في كيفية الاستدلال والمقاييس"[6].

ج- هكذا يبدو أن الارتباط ضروري بين "المعرفة بالمنطق الأرسطي، وبين صحة العلم في الفقه وغيره"[7]. وهذا الارتباط يتمثل في اصطناع المنطق "ميزانا للفكر، ومعيارا للعلم، في كافة فروع المعرفة"[8].

ثالثا: اقتران اسمه بتبيئة المنطق:

قبل القرن الخامس الهجري قوبل المنطق الأرسطي بالهجوم الشديد، ووصلت حدة الصراع إلى حد الانفجار في القرن الرابع الهجري. ولقد كانت مناظرة السيرافي لمتى بن يونس حول صلاحية المنطق للبيئة الإسلامية، ضربة موجعة للمنطق له في نسيج الثقافة العربية الإسلامية. وقد سعى أبو نصر الفارابي إلى

(1) مناهج البحث عند مفكري الاسلام/ م.س. 73.
(2) بنية العقل العربي/ م.س. 449.
(3) نفسه 172
(4) نفسه 172.
(5) تكوين العقل العربي/ م.س. 283.
(6) نفسه 283. ويقارن بالتراث والحداثة/ م.س. 164.
(7) التراث والحداثة/ م.س. 162.
(8) نفسه 170.

تبرئة ساحة المنطق في نفس القرن. وأما موقف الغزالي فقد كان واضحا. وذلك في أفق 'إبقاء المنطق في الشرق الإسلامي بصورة نهائية'[1].

وهذا قد يعود إلى كون حجة الإسلام 'أدخل المنطق في نسق العلوم الإسلامية وتصنيفها'[2]، وبذلك تكون لحظة الغزالي التاريخية هي نفسها لحظة الصلة بين المنطق وعلوم المسلمين وفي مقدمتها علم الكلام.

إن الغزالي من أوائل مفكري الإسلام الذين وظفوا المنطق بصورة علائقية عميقة، ولعل مباحث كتابه الهام "معيار العلم" تكشف عما يعضد هذه الفرضية. هكذا يجد المتأمل لمفاصله أنها تصب صباً مباشرا في التأسيس لتلك النظرة العلائقية في المنطق الإسلامي وخاصة فيما يتعلق بمفهوم الخطاب وأنواعه، وكل ذلك يفضي غالبا إلى تعميق مجرى التصور. ويمكن في هذا السياق أن يلاحَظ بأن ثُلُثي 'المعيار' إنما تختص عنده بتفكيك طبيعة الخطاب العلائقية، وذلك انطلاقا من "مقدمات القياس'[3]، المتعلقة عنده بمباحث جوهرية كمبحث الألفاظ[4] ومبحث المعاني[5] ومبحث العلاقات بينهما[6] ومبحث التركيب[7]، وانتهاء بـ'طبيعة القياس'[8] وتكوينيته المتعلقة عنده بصورته[9] ومادته[10] اللتين تحددان أشكال وصيغ تكونه ومثارات الغلط في بنائه[11]، ثم المتعلقة أيضا ومن جهة أخرى بأبعاده التصورية والمعرفية المتمثلة عند أساسا في مبحث 'الحد'[12]. ومع ذلك فإن الثلث الأخير والمتبقي من هذا المصنف المنطقي الهام، والمتمثل في 'أقسام الوجود وأحكامه'[13] لا يخرج على الحقيقة عن مدار تلك النظرة المنطقية العلائقية، والتي تنظر إلى الوجود باعتباره خطابا أو نصا دالا ذا علاقات وعلل وغايات، أي نظاما ونسقا ذا دلالات.

---

(1) تطور المنطق العربي: نيقولا ريشر. ترجمة ودراسة وتحقيق. د. محمد مهران. دار المعارف/ القاهرة. الطبعة الأولى 1985. ص 182.

(2) الأثر الأرسطي/ م.س. 459.

(3) معيار العلم/ م.س. 43.

(4) نفسه 44-58.

(5) نفسه 62-103.

(6) نفسه 107.

(7) نفسه 109-154.

(8) نفسه 158-185.

(9) نفسه 109-154.

(10) نفسه 158-185

(11) نفسه 186-195.

(12) نفسه 241-2561.

(13) نفسه 291-325.

وذلك ما جعل بعض الدارسين لمنطقه يذهبون إلى أن الغزالي "هو الذي حاول إقامة علم منطقي يستند على مجموعة من العلاقات الكلية، حصَّلها من دمج المنطق الأرسطوي بعلم أصول الفقه، وجعلها معيارا للنظر العقلي فلسفيا وفقهيا، إلا أنه لم يبلغ فيها مرتبة تحرير العلاقات الصورية المنطقية من المعنى ومن مادة الحدود والقضايا"[1]، وإذا كان الغزالي من أكثر مفكري الإسلام اهتماما بمسألة العلاقات المنطقية التناسبية، فإن باحثا كالأستاذ رفيق العجم أفرد لها حيزاً كبيرا من دراسته المنطقية حوله، خاصة تلك التي تصب في **تصوُّر علاقات الألفاظ بالمعاني**. ولعل من أبرزها عنده:

أولاً: "**علاقة التَّضمُّن**": سار الغزالي في تنظير هذه العلاقة على النحو الذي سار عليه المنطقيون الإسلاميون وأقرّوه[2]؛ ومن ذلك ما رأوه من كون تصوُّر الجنس يكون "بتصوُّر الحد الأعمّ الشامل للمعنى موضع الدراسة، أي تضمُّن الأعمّ للأقلّ في العموم"[3].

ثانياً: "**علاقة المطابقة**": وتتمثل عند الأستاذ الباحث في "علاقة الألفاظ بالمعاني"[4]، كما أنها "ليست علاقة منطقية تماما، إنما هي تُعنى بنسق الدلالات اللفظية الذي رافق الشروح المنطقية"[5]. ثم يرى بأن هذه العلاقة ليست من ابتكار الغزالي وإنما سبقه إليها ابن سينا[6]، بيد أنه عدَّد مفهومها "ضمن سياق استعراضه للعلاقات اللفظية ودلالتها على المعاني"[7].

ثالثاً: "**علاقة اللزوم والالتزام**": ويرى الأستاذ العجم بأن رؤية الغزالي إلى هذه العلاقة اتجهت اتجاهين: "أولهما تلازم استتباع الحد للحد، وهو علاقة منطقية تجريدية في نهايتها. وثانيهما: تلازم استتباع السبب للمسبب، وهو علاقة منطقية ووجودية تفسر بعض المشاهدات من خلال منظار الأشياء المتعاقبة"[8].

---

(1) المنطق عند الغزالي: في أبعاده الأرسطوية وخصوصياته الإسلامية/ م.س. 228.

(2) نفسه 234.

(3) نفسه 234.

(4) نفسه 235.

(5) نفسه 235.

(6) نفسه 236.

(7) نفسه 235.

(8) نفسه 236.

2- 2: لحظة ابن حزم الأندلسي[1]:

إن البيئات العلمية التي أسهمت في بناء منطق عربي إسلامي - بالمشرق والمغرب - متنوعة ومختلفة، إذ ليست محصورة في بيئة الفلاسفة والمنطقيين وحدهم، بل إن هناك مجموعة من الفقهاء الأفذاذ الذين كان لهم دور كبير جدا في تطوير وبناء نظرية في المنطق الإسلامي، وخاصة منه منطق التصور الذي تعتبر نظرية التعريف أساً مركزيا في تكوينه. من بين هؤلاء المفكرين الأفذاذ نجد أبا حامد الغزالي، وابن حزم الأندلسي الظاهري وابن تيمية والشاطبي. ومما يعنيه ذلك أن بيئة الفقهاء لم تؤشر على مقاومة المنطق في ذاته دائما، بل أشرت على هاجس تشييد منطق بديل[2]. والمرجح أن هذا قد يصدق على المشرق الإسلامي ومغربه في نفس الآن.

وهنا يمكن التنويه بعاملين أساسيين كان لهما الأثر البعيد في حركة الفلسفة والمنطق واتجاههما نحو الجناح الغربي للعالم الإسلامي: **أولهما**: الدور الهام الذي قامت به حركة الترجمة خلال القرن الثالث الهجري، وما أعقبته من دراسات وتراجم جديدة للأورغانون الأرسطي على الخصوص، خلال القرن الرابع. إذ بفضل ذلك - كما يرى صاحب "تطور المنطق العربي" - "أصبح المنطق الأرسطي منتشرا على طول مراكز التعليم الكبرى للعالم الإسلامي؛ من بلاد فارس إلى إسبانيا"[3]. **وثانيهما**: الضربة القوية التي وجهها الإمام الغزالي إلى الفلسفة، عبر تآليف عدة. وقد ذهب أحد الباحثين بعيدا في التعليل بقوله: "ومن المؤكد أن انحطاط الفلسفة في بغداد، منذ القرن الخامس الهجري، يرجع - إلى حد كبير - إلى تأثيره. ففرت الفلسفة إلى أقصى الغرب في الأندلس"[4].

بيد أن ذلك الفرار الفلسفي نحو الغرب - إن صحت فرضية الفرار هذه - لم يكن شراً كله على الفلسفة والمنطق. بل لعله كان على العكس من ذلك، فإن هذين الأخيرين شهدا تطورات نوعية نزعت

---

(1) قال صاعد الأندلسي: "وممن اعتنى بصناعة المنطق خاصة من سائر الفلسفة: الفقيه محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب بن صالح بن خلف بن معدان بن سفيان بن يزيد الفارسي مولى يزيد بن أبي سفيان بن حرب بن أمية بن عبد شمس القرشي، اصل آبائه من قرية منت لشم من إقليم الزاوية من أعمال أونبة من كورة لَبّة من غرب الأندلس، وسكن هو وأبوه قرطبة ونالا فيها جاها عريضا، فكان أبوه أبو عمرو أحمد بن سعيد بن حزم أحد العظماء من وزراء المنصور.. واقبل على قراءة العلوم وتقييد الآثار والسنن فعني بعلم المنطق وألّف فيه كتابا سماه كتاب التقريب لحدود المنطق بسط فيه القول عن تبيين طرق المعارف واستعمل فيه مثلا فقهية وجوامع شرعية، وخالف ارسطوطاليس واضع هذا العلم في بعض أصوله..". يراجع: طبقات الأمم: صاعد الأندلسي. تحقيق حياة السعيد بوعلوان. دار الطليعة/ بيروت. الطبعة الأولى: فبراير 1985. ص 181-182.

(2) المنطق العربي من وجهة نظر المنطق الحديث/ م.س. 31.

(3) تطور المنطق العربي/ م.س. 175.

(4) الأثر الأرسطي/ م.س. 458. نقلا عن: التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية 98. ولكن الأستاذ بدوي لا يرى مثل هذا الرأي، حيث يقول: "لكنه ليس بصحيح مطلقا ما يذهب اليه البعض من أن هجومه على الفلاسفة والفلسفة بعامة كان له أثر في صرف المسلمين عن الفلسفة". يراجع موسوعة الفلسفة/ ج2-73.

بالمنطق على الخصوص إلى ضرب قوي من المواءمة مع مقومات التداول الإسلامي. يمكن القول بأن ابن سينا هو فيلسوف القرن الخامس الهجري بلا منازع، وقد ترك بصماته البعيدة فيمن جاءوا بعده، كما أن فقيها وفيلسوفا عاش في هذا القرن، في ذلك الجناح الغربي البعيد من البلاد الإسلامية، قد كسّر طوق التقليد، ليستقلّ بنفسه عن سلطان ابن سينا: ذلكم هو ابن حزم الظاهري"[1].

وبقدر ما يصعب القول بمقولة القطيعة الشاملة والتامة، بين شرق التفكير الفلسفي الإسلامي وغربه، فإن بعض الباحثين يميل إلى "القول بوجود مدرسة فكرية قرطبية متميزة في الأندلس، طبعت بطابعها الفكر العربي الإسلامي في الأندلس والمغرب، وجعلته يتميز بدوره، ومن عدة نواح، عن الفكر العربي الإسلامي في المشرق، الشيء الذي يعني **تبلور مشروع ثقافي عربي إسلامي في الأندلس والمغرب، يختلف – أو ربما يوازي ويناظر – ما عرفه المشرق العربي من مشاريع ثقافية منذ عصر التدوين**"[2].

وهنا، يؤكد الأستاذ سالم يافوت على "أن المنهج النقدي الحزمي، تمهيد للمدرسة الفلسفية بالمغرب، عبّد الطريق أمامها، وخضع لنفس الشواغل التي سوف تهيمن عليها، فكان بحقٍّ مقدمة لها"[3]. فهذا الاتجاه الذي انطلق في توجهه الفلسفي العام، إلى تبني الخيار المنطقي، هو الذي عبر عن نفسه "بعنف المخاض وصيحة الميلاد مع ابن حزم، وبلغ تمام نضجه ورشده مع ابن رشد، **وترددت له أصداء قوية في علوم اللغة والدين**"[4]. وحيث إنه بإمكاننا القول، بناء على ما سلف، بأن إيقاع الامتداد عبر عن نفسه في تحلل خطاب هذه المدرسة ضمن خطابات معرفية أخرى، فإن هذا التحلل وجد أصداءه القوية، في رحاب المدرسة المنطقية في البلاغة.

لقد كانت لدعوة ابن حزم التجديدية، أصداء عميقة في بناء مسار الثقافة المنطقية بالغرب الإسلامي؛ هكذا قُدِّر لأفكاره أن تشهد عنفوانا فلسفيا رائجا، لتتجسد في صورة سياسة ثقافية متكاملة لدولة ناشئة. وبالنتيجة فإن "السياسة الثقافية التي سار عليها الموحدون – والتي لم تقتصر على صد الناس عن الفروع والتقليد، والدعوة إلى الأصول، وإلى "الظاهر من القرآن والحديث" – قد انفتحت أيضا على علوم الأوائل، فرفعت الحصار مرة أخرى عن الفلسفة وجدّت، على عهد أبي يعقوب يوسف ابن عبد المومن

(1) تطور المنطق العربي/ م.س. 178.

(2) التراث والحداثة/ م.س. 175. ويقارن بطبقات الأمم/ م.س. 155: لصاعد الأندلسي، الذي يرى بأن الأندلس "كان فيها أيضا بعد تغلّب بني أمية عليها جماعة عنيت بطلب الفلسفة، ونالت أجزاء كثيرة منها. وكانت الأندلس قبل ذلك خالية من العلم... ولم تزل على ذلك عاطلة من الحكمة إلى أن افتتحها المسلمون في شهر رمضان سنة اثنين وتسعين من الهجرة..".

(3) ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس/ م.س. 443.

(4) التراث والحداثة/ م.س. 181.

وولده يعقوب المنصور، في جمع كتب الفلسفة والعلوم القديمة حتى اجتمع له منها ما اجتمع للحكم المستنصر، الشيء الذي كان يعني العودة إلى "الأصول" في ميدان الفلسفة، وترك "تقليد" فلاسفة المشرق فيها[1].

ولكن ما هي تلك المفاهيم المركزية التي قامت عليها هذه الدعوة الحزمية آنئذٍ؟

قام الأستاذ سالم يافوت بتحصيل ما يمكن اعتباره منها بالمفاصل الأساسية لأطروحة ابن حزم الشمولية، بيد أننا نقتصر هاهنا على أبرزها:

1- مفهوم "الطبيعة":

يرى الأستاذ يافوت بأن "الطبيعة" عند ابن حزم عبارة عن خصائص خلقها الله في الأشياء[2]؛ فهي بمثابة الصفات الموجودة في الشيء على ما هو عليه[3]. هكذا فالطبيعة "هي مجموع ما جُبِل عليه الشيء أو مجموع الصفات الذاتية التي لا يمكن توهُّم زوالها إلا بفساد حاملها نفسه"[4].

ويكشف الأستاذ الباحث عن بصمات أرسطية خلفية تكمن وراء هذه الرؤية الحزمية، بما يجعلها إحدى المنطلقات الأولى لمفهومه عن الطبيعة، التي ستشهد على يديه إجراء قراءة خاصة[5].

2- مفهوم "اللغة":

للغة عند ابن حزم بُعد توقيفي وظيفي تصوُّري: ذلك بأن الله عز وجل "وضع اللغة كلمات وألفاظا قصد التفاهم والبيان، والأسماء هي وسيلة التعبير عن المعاني التي علقت بها وسُمِّيت بها، لا عما لم يعلَّق عليها ولا سُمِّيَ بها"[6]. فاللغة من جهة نشوئها تؤول إلى تكوين الله لها في النفوس، ومن جهة وظيفتها تؤول إلى تجسير التفاهم بين الناطقين بها، وتمكينهم من بناء تصوراتهم حول أشياء العالم بها[7].

إلا أن الإنسان يستطيع بعد ذلك أن يخترق النظام اللغوي من أجل تشييد بيان جميل وتصور جمالي، وهكذا يكون بإمكان الإنسان "عن طريق الاجتهاد أن يتصرف في نظام وترتيب الألفاظ من حيث دلالتها على المعاني، فيعبر عن المعنى بغير اسمه الذي جُعل له أولاً، ويستعمل اللفظ في غير معناه

---

(1) التراث والحداثة/ م.س. 195.

(2) ابن حزم والفكر الفلسفي/ م.س. 113.

(3) نفسه 114.

(4) نفسه 114.

(5) نفسه 115.

(6) نفسه 117.

(7) نفسه 117.

الشائع[1]؛ على أن "طريق الحق هو حمل اللفظ على معناه الموضوع له من طرف الله"[2]. واستنتاجا يعتبر ابن حزم بأن "الفكر نفسه يتم باللغة وفي اللغة ومعاييره معايير لغوية"[3].

على أن هناك مفهومان أساسيان يسهمان في تأسيس رؤية ابن حزم إلى اللغة جملة، وهما:

أ- **مفهوم "البيان":** تتشكل رؤية ابن حزم إلى "البيان" على أساس فلسفي عملي؛ وهكذا يُعرِّفه بقوله: "البيان كون الشيء في ذاته ممكنا أن تعرف حقيقته لمن أراد علمه. والإبانة والتبيين: فعل المبيِّن؛ وهو إخراجه للمعنى من الإشكال إلى إمكان الفهم له بحقيقة"[4] غير أن هذا "البيان" ليس واحدا ولا هو على درجة واحدة من حيث "الوضوح؛ فيكون بعضه جليا، وبعضه خفيا، فيختلف الناس في فهمه، فيفهمه بعضهم ويتأخر بعضهم الآخر عن الفهم"[5] ولربما وجدنا ثلة من المفاهيم البيانية، عنده، محشورة ضمن ذلك الجنس البياني العالي؛ تحمل طبيعته السارية في كثرتها، وتُعرب عن رؤيته إلى أطروحة البيان جملة. ولعل من تلك المفاهيم النوعية المنضوية تحته نجده مفهوم "البلاغة"، ومفهوم "الشعر" وكلا المفهومين ينضويان عنده تحت نوع مفهومي متوسط هو مفهوم "النقد".

ب- **مفهوم "النقد":** يرى الأستاذ إحسان عباس بأن "أعظم اثنين تمرّسا بالنقد في القرن الخامس، وربما ظلاَّ أعظم من نلقاهما في تاريخ النقد هنالك، هما: ابن شهيد وابن حزم"[6]. ثم يعلل هذه الدرجة الرفيعة التي تبوأها ابن حزم في تاريخ النقد الأندلسي إلى تلك الطبيعة المرجعية المركبة التي تميزت بها تجربته الفكرية الغنية. هكذا يرى الأستاذ إحسان عباس بأن مداخل ابن حزم إلى النقد الأدبي كانت "كثيرة، والتي منها "سعة اطلاعه وحفظه للتراث الأندلسي الشعري... ودراسته للفلسفة والمنطق وشعوره بالأندلس وحبه لها"[7]، وهذا فضلا عن "اطلاعه على طرائق النقد لدى المشارقة"[8].

وضمن هذا يشير إلى بعض المفاصل النقدية الطريفة التي تميزت بها رؤية ابن حزم النقدية. ولعل تعريفه "للبلاغة" و"الشعر" يكشف عن مرآة ذلك:

ب-1: **تعريفه للبلاغة:** ويرى الأستاذ إحسان عباس بأنه "لا يخلو من طرافة"، ولعل الأساس المكين الذي ينبني عليه ذلك التعريف عنده هو أساس "التناسب والتوازن" الإيجابيين بين عناصر البلاغة ضمن

---

(1) نفسه 118.

(2) نفسه 118. .

(3) نفسه 118.

(4) نفسه 120.

(5) نفسه 120.

(6) تاريخ النقد الأدبي عند العرب: د. إحسان عباس. دار الثقافة/ بيروت. الطبعة الرابعة 1412/ 1992. ص 485.

(7) نفسه 484.

(8) نفسه 484.

الخطاب البلاغي. هكذا نجده يقول: 'البلاغة ما فهمه العامي كفهم الخاصّي، وكان بلفظٍ يتنبه له العامي لأنه لا عهد له بمثل نظمه ومعناه، واستوعب المراد كلّه، ولم يزد فيه ما ليس منه، ولا حذف ما يحتاج لذلك المطلوب شيئا.. '[1]. ثم نراه يوسّع من حدقة الرؤية البلاغية بتوسيع مراتبها، حتى يجعلها أربعا[2]، كلها تتعلق ابتداءً بطبيعة الألفاظ وعلاقتها بوظيفتها الإفهامية عند عامة الناس[3]، مما يشي أنها ارتبطت لديه بغايات تربوية وثقافية أكثر من كونها جمالية أدبية.

ومما يكشف عن العلاقة الجدلية عنده بين الألفاظ والمعاني، ولربما عن رَهانه على أهمية خاصة للمعاني؛ تلك المفهومات النقدية الدائرة حول:

+: 'الصناعة': وهي 'الجمع بين الاستعارة والتحليق على المعاني'[4].

+: 'الطبع': وهو 'ما أشبه المنثور في تأليفه وسهولته ولم يقع فيه تكلُّف'[5].

+: 'البراعة': وهي 'التصرُّف في المعاني الدقيقة البعيدة والإكثار مما لا عهد للناس بالقول فيه، وإصابة التشبيه، وتحسين المعنى اللطيف'[6].

ب-2: **تعريفه للشعر**: ومما يؤكد أهمية المعاني عند ابن حزم، جعلها مقياسا أساسيا في جودة الشعر ولربما عنصرا مركزيا في طبيعته. وأول ما نجده يشدد عليه استحضاره لتلك المقولة النقدية العربية السابقة عليه، والتي مفادها أن 'أحسن الشعر أكذبه'[7]. والكذب هاهنا يعني عنده 'الإغراق'[8] في تصوير الكائنات الشعرية التي هي بطبيعتها كائنات تخييلية محضة[9]. لذلك صح أن الشعر لا يقوم إلا بالكذب وعليه[10]، وأن يتبوأ مرتبة بعيدة عن الجد والتربية[11]، في حين أن 'الإعجاز' يقوم في القرآن على عمادين حقيقيين هما: 'النظم والإخبار بالغيب'[12].

---

(1) التقريب لحد المنطق 204: نقلا عن المرجع السابق 485.
(2) نفسه 486.
(3) نفسه 486.
(4) نفسه 486.
(5) نفسه 486.
(6) نفسه 486.
(7) نفسه 487.
(8) نفسه 487.
(9) نفسه 487.
(10) نفسه 487.
(11) نفسه 487.
(12) نفسه 489.

3- مفهوم "العقل":

يرى الأستاذ سالم يافوت، بأن مفهوم "العقل" عند ابن حزم، يتأطر من زاوية مزدوجة الرؤية، بحيث يمكن أن يتأسس مشتركا بين دلالتين متكاملتين فيما بينهما.

فأما الدلالة الأولى فتتلخص عنده من خلال معنى التمييز الفاضل، ومن ذلك قوله بأن لفظة العقل في لغة العرب إنما هي موضوعة لتمييز الأشياء واستعمال الفضائل"[1].

وأما الدلالة الثانية (وهي تقوم بطبيعتها على أساس الدلالة الأولى)؛ فتتلخص عنده من خلال اعتباره "العقل" مجموعة من البديهيات المنطقية التي تبدو أولية ومشتركة بين الناس كافة. هكذا "يعتقد ابن حزم أن بالعقل أوائل لا يختلف فيها اثنان، وهي التي تسمح بإمكان وحدة العقول واتفاقها وبموضوعية المعرفة"[2].

كما يرى بأن طبيعة هذه الرؤية تحتّم استحضار رؤية خلفية تتعلق بمفهوم "العلم" عند ابن حزم، مفاده أنه عبارة عن "تيقّن الشيء على ما هو عليه، إما عن برهان ضروري موصل إلى تيقنه كذلك... وإما حادث عن أول.. "[3]، بما يعني أن المعرفة اليقينية التي يمكن الاعتماد عليها - حتى ولو كانت فقهية أو شرعية[4]- لابد وأن تكون مؤسسة على "قواعد منطقية دقيقة"[5] نابعة من "السلّجسموس"[6].

---

(1) ابن حزم والفكر الفلسفي/م.س. 121.

(2) نفسه 122.

(3) نفسه 122.

(4) نفسه 123.

(5) نفسه 123.

(6) نفسه 123.

المبحث الثالث

حول الخلفيات القريبة للاتجاه: المدرسة الرشدية بالغرب الإسلامي

3- 1: لحظة أبي الوليد ابن رشد الحفيد[1]:

يؤكد الأستاذ عباس ارحيلة بأن ابن رشد الحفيد ورث الفقه كابرا عن كابر وفيه تمكن، كما أحاط بعلوم زمانه؛ فقد حفظ القرآن ودرس الفقه والأصول وعلم الكلام على أعظم فقهاء الأندلس، وطلب درس الطب والرياضيات والفلسفة[2]. ويرى الجابري في هذا السياق، بأن المصادر القديمة لا تذكر أساتذة ابن رشد في المنطق والفلسفة، بالتحديد[3]؛ ولكنه لا يشك في أنه درس كتب أبي بكر بن الصائغ المعروف بابن باجة الذي ينتمي إلى المدرسة الرياضية الفلسفية التي ازدهرت في سرقسطة قبل سقوطها في أيدي الإسبان عام 512[4]؛ لكن بعض الآراء ترفض الأخذ بتتلمذ ابن رشد على ابن باجة في هذين العلمين[5]؛ ومن أبرز تلك الآراء ما قاله الأستاذ عبد الرحمن بدوي في موسوعته، من أن ابن رشد "لا يمكن أن يكون قد درسها على ابن باجة، لأن ابن باجة توفي، كما قد رأينا، في سنة 533 في فاس، وابن رشد عمره 13 سنة. كما أنه يبدو أنه لم يعرف ابن طفيل إلا في وقت متقدم من عمره، سنة 565 هجرية (1169م) أو قبيل ذلك بقليل"[6].

---

(1) هو محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن عبد الله بن رشد، وكنايته: أبو الوليد". ولد في سنة 520-الموافق لسنة 1126 للميلاد - بمدينة قرطبة "وهي في عصرها الذهبي". متمياً في ذلك إلى أسرة أندلسية اشتهرت بميلها الشديد إلى العلم؛ وكانت أبرز شخصية في هذه الأسرة الإمام ابن رشد الجدّ (تمييزا له عن فيلسوفنا ابن رشد الحفيد) المولود سنة 450 بقرطبة، والذي يعد من أكبر فقهاء الأندلس على الإطلاق؛ تتلمذ عليه الفقيه الشهير القاضي عياض وغيره من كبار الفقهاء والمحدثين.. أما ابنه أبو القاسم، والد فيلسوفنا، فكان هو الآخر فقيها له عدة تآليف في الفقه والحديث، وكان له مجلس تدريس في جامع قرطبة، وله تفسير للقرآن في أسفار، وشرحا على سنن النسائي...". التراث والحداثة 24-25. ويقارن بموسوعة الفلسفة/ م.س. 1/19-20. ومن الكندي الى ابن رشد: د.موسى الموسوي. منشورات عويدات: بيروت/ باريس. الطبعة الثانية: أكتوبر1977. ص 212. وأثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى/ م س. 19. وتطور المنطق العربي/ م.س. 399. والأثر الأرسطي/ م.س. 637. وابن رشد: سيرة وفكر/ م.س. 27.

(2) الأثر الأرسطي/ م. س637. ويقارن ب: ابن رشد: سيرة وفكر/ م.س. 29.

(3) ابن رشد: سيرة وفكر/ م.س. 30.

(4) نفسه 30.

(5) أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى/ م.س. 20.

(6) موسوعة الفلسفة/ م.س. 1/ 20.

وقد عاش ابن رشد في عهد دولة الموحدين الذين "علا شأنه في زمنهم"[1]. ويشير الجابري إلى أن المدن الأندلسية، في هذه الفترة التاريخية الحرجة قد دخلت تباعا "تحت الحكم الموحدي بقيادة المؤسس الفعلي للدولة عبد المومن: دخل الموحدون قرطبة سنة 543؛ ومع حلول سنة 547 كانت الأندلس كلها قد دخلت تحت سلطتهم، وفي السنة الموالية بدأ عبد المومن في إرساء أسس الدولة الجديدة، فكان التعليم على رأس أولوياته، فأسس سنة 548 لجنة للتخطيط لنظام التعليم ووضع برامجه"[2]، وقد كان ابن رشد عضوا رئيسيا فيها[3].

وفي كنف هذه الدولة تولى ابن رشد "منصب القضاء في مدينة أشبيلية، ثم عاد بعد قليل إلى قرطبة عام 1171/ 567 ليتولى منصب قاضي القضاة فيها، وعيّن بعد ذلك بعدة سنوات (أي في عام 1182/ 578 طبيبا خاصا للخليفة المراكشي"[4]. وهكذا عاش هذا الفيلسوف في بلاط الموحدين "كمرجعية علمية وكطبيب مستشار لا غير، ومع أنه قد ولي القضاء أكثر من مرة على عهد أبي يعقوب المنصور فإنه لم يترك هذا الشغل يطغى على حياته العلمية"[5].

وتُعتبر النكبة التي تعرض إليها ابن رشد في زمن الموحدين، عند البعض، نكبة للفلسفة بالغرب الإسلامي[6]. كما اعتُبرت تلك النكبة مؤشرا خطيرا على "أزمة الدولة الموحدية[7] نفسها، وعلامة على تدهور الحسّ العلمي والأخلاقي في تلك المرحلة من حياة هذا الفيلسوف[8]. ولقد قيل في أسباب هذه النكبة الشيء الكثير[9]، بيد أن الأستاذ ارحيلة يرى بأنها "لم تكن إلا حداً من غلواء الجمهور والفقهاء الذين درجوا على المناداة بتكفير الفلاسفة والتنكيل بهم"[10]. وتشير بعض الدراسات إلى أن هذه النكبة قد وضعت حدا لحياة ابن رشد ذاته[11]، إذ لم يلبث ابن رشد الفيلسوف سنين بعد محنته حتى توفي في مراكش

---

(1) الأثر الأرسطي/ م.س. 637. ويقارن بأعلام الفلسفة العربية: دراسات مفصلة ونصوص مبوّبة ومشروحة: كمال اليازجي وأنطون غطاس كرم. دار المكشوف/ مكتبة أنطون ومكتبة لبنان/ بيروت. الطبعة الثالثة 1968. ص 733. ومن الكندي الى ابن رشد/ م.س. 212-213.

(2) ابن رشد: سيرة وفكر/ م.س. 42-43. ويقارن بالأثر الأرسطي/ م.س. 638.

(3) يقارن بالأثر الأرسطي/ م.س. 638.

(4) أثر ابن رشد في فلسفة القرون الوسطى/ م. س. 20-21.

(5) ابن رشد سيرة وفكر/ م.س. 71.

(6) من الكندي الى ابن رشد/ م.س. 214-216. ويقارن بأثر ابن رشد في فلسفة القرون الوسطى/ م.س. 21. وقد قيل في أسباب هذه النكبة الرشدية الشيء الكثير؛ ويراجع تلخيص لكافة هذه الأسباب ضمن موسوعة الفلسفة لعبد الرحمن بدوي/ م.س. 21-23.

(7) ابن رشد سيرة وفكر/ م.س. 60.

(8) الأثر الأرسطي/ م.س. 638. ويقارن بابن رشد سيرة وفكر 64-70.

(9) أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى 21. ويقارن بابن رشد سيرة وفكر/ م.س. 64-70.

(10) الأثر الأرسطي/ م.س. 639. ويقارن بأعلام الفلسفة العربية/ م.س. 733-734. وموسوعة الفلسفة/ م.س. 22.

(11) أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى/ م.س. 21.

سنة 595/ 1198، ونُقل جثمانه ليُوارى في تربة قرطبة[1]. وتُحاول بعض الدراسات المهتمة بتشخيص حجم الخسارة التي يستحضرها مجرد ذكر مأساة ابن رشد، فتبدو تلك الخسارة ماثلة في:

أ: مفارقة حياة ابن رشد بالغرب الإسلامي: وفي هذا الصدد يستمر الأستاذ طه عبد الرحمن في السؤال عن أسباب غياب ابن رشد الفلسفي، لا عن الشرق فقط، بل وعن الغرب الإسلامي، وغيابه هنا أشد وأقسى، لأن هذا الرجل الملخص والمفسر عاش بين ظهرانينا وكتب لغيرنا، فكما بدأ أرسطو غريبا أعاده ابن رشد غريبا؛ تلك نقطة بداية أم نقطة نهاية؟[2].

ب: النكبة الفكرية التي تعرض لها ابن رشد – والتي كانت إيذانا برحيله المأساوي – اعتُبرت نهاية للفلسفة في بلاد الغرب الإسلامي برمته[3].

3- 2: الاتِّجاه الفَلسفِي الرشدي بالغرب الإسلامي الوسيط:

يرى البعض بأن المدرسة الفلسفية بالمغرب، مدرسة ابن رشد خاصة، كانت متأثرة إلى حد كبير بالحركة الإصلاحية، بل بـ"الثورة الثقافية" التي قادها ابن تومرت، مؤسس دولة الموحدين، والتي اتخذت شعارا لها: ترك التقليد والعودة إلى الأصول؛ ومن هنا انصرفت المدرسة الفلسفية في المغرب إلى البحث عن الأصالة من خلال "قراءة جديدة" للأصول.. ولفلسفة أرسطو بالذات[4].

وبالتالي فموقف ابن رشد من تراث اليونان ومن شروط الخوض فيه كان فيه بعض التميز. فمن صور موقفه من ذلك التراث نجد قوله: "قد ينبغي أن نضرب بأيدينا إلى كتبهم، فننظر فيما قالوه من ذلك، فإن كان كله صوابا قبلناه منهم، وإن كان فيه ما ليس بصوابٍ نبّهنا عليه"[5]. ثم نجد له قولاً جامعا آخر مفاده: "ليس يجب فيما كان نافعا بطباعه وذاته، أن يُترَك لمكان مضرّةٍ موجودةٍ فيه بالعرض"[6]. ولعله من أجل هذا يُستنتج بأنه لم يكن هدف ابن رشد هو الدفاع عن أرسطو في كل الأحوال، بل لقد كان هدفه منحصرا في الحصول على فهم حقيقي لآراء أرسطو[7].

وفي هذا السياق يشار غالبا إلى أمرين:

---

(1) الأثر الأرسطي/ م.س. 639.

(2) لغة ابن رشد الفلسفية من خلال عرضه لنظرية المقولات: ضمن أعمال ندوة ابن رشد/ م.س. 167.

(3) أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى/ م.س. 21.

(4) نفسه 211.

(5) فصل المقال: أبو الوليد بن رشد. دراسة وتحقيق: د. محمد عمارة. دار المعارف/ القاهرة. الطبعة الثالثة 1999. ص 26.

(6) نفسه 29.

(7) نحن والتراث/م.س. 241.

الأول: تنوع مرجعيات المشروع الفلسفي الرشدي: بعض الدراسات الحديثة سعت إلى إثبات أمور في مقدمتها: أن ابن رشد لم يقتصر في مسيرته الفلسفية على النص الأرسطي فحسب، كما أن مباحثه الفلسفية لم تسر في بُعد واحد. وهذا بيّنه الأستاذ جمال الدين العلوي بوضوح، حيث استنتج من اشتغاله الطويل على المتن الرشدي "تنوع أنماط الكتابة الرشدية وتعدد مجالاتها المعرفية، بل اختلافها وتباين إحالاتها المرجعية"[1]، وهكذا يبدو أن هذا "المتن الرشدي تتوزعه صور متنوعة أو أشكال متعددة في التأليف، تتراوح بين المختصرات والجوامع والتلاخيص والشروح والتعاليق والمقالات والمؤلفات الموضوعة. كما أن صاحبه لم يقتصر على النظر في الإرث الفلسفي لأرسطو فحسب، بل أقدم أيضا على شرح وتلخيص واختصار مؤلفات علماء وفلاسفة آخرين؛ إسلاميين وغير إسلاميين، أمثال أفلاطون وبطليموس وأقليدس والأسكندر وجالينوس وفورفوريوس، وأبي نصر الفارابي وابن سينا والغزالي، وابن رشد الجد!وابن تومرت وابن باجة"[2]. وثانيهما: أن استقراءً سريعا للمتن الرشدي يفضي إلى الاستنتاج بـأن أرسطو لم يحظَ من ذلك المتن سوى بالنزر القليل أي؛ بالربع[3].

ومنها أيضا: **انتماء ابن رشد تاريخيا إلى مرحلة ثقافية خاصة:** هنا يرى البعض بأن "الظاهرة الرشدية لم تكن فريدة غريبة، بل كانت جزءاً من ظاهرة عامة، ظاهرة الثورة التجديدية التي أحدثتها الدعوة الموحدية في الفكر والثقافة، في كل من المغرب والأندلس؛ الثورة على التقليد في كافة المجالات: في مجال الفقه ومجال النحو ومجال الكلام والفلسفة، وأيضا في مجال الأدب والبلاغة"[4].

ومن الملاحظات التي يمكن الوقوف عندها قليلا؛ ما يتعلق بفرضية التأثير الرشدي في المرحلة التاريخية التي جاءت بعده. وفي هذا السياق نجد الأستاذ حسان الباهي مهتما بتسجيل ظاهرة تميز "فترة ما بعد ابن رشد بازدهار الدراسات المنطقية على حساب التوجه الفلسفي الذي سيطر مع فلاسفة الإسلام حتى فترة ابن رشد"[5]، بحيث يمكن بسهولة رصد طائفة من المؤلفات المنطقية - مغربية وأندلسية[6]- أشرت على درجة هذا الازدهار المنطقي بالغرب الإسلامي الذي سرعان ما شهد "مرحلة جمود من الناحية الإبداعية"[7].

---

(1) المتن الرشدي: مدخل لقراءة جديدة: جمال الدين العلوي - دار توبقال للنشر/البيضاء - الطبعة الأولى 1986. ص 127.

(2) نفسه 5-6.

(3) الأثر الأرسطي/ م.س. 644.

(4) نحن والتراث/م.س. 259.

(5) من ابن رشد إلى ابن البنا: ضمن أعمال ندوة العلم والفكر العلمي/ م.س. 40.

(6) نفسه 40.

(7) نفسه 40.

وقد يكون من السهل أيضا، أن يرصد المتأمل لمرحلة ما بعد ابن رشد بالمغرب الوسيط، ما شهدته معارف عربية إسلامية من حضور قوي للمنهج البرهاني المنطقي في إعادة بناء أنسجتها، ومن هذا الباب يرصد الأستاذ الباهي "ازدهار الدراسات البلاغية التي تأثرت بالمنطق، حيث استندت إلى الآليات المنطقية لتطوير الدراسات اللغوية"[1]، مما يؤشر عنده على "الدور الذي لعبته البلاغة في هذا العصر"[2].

وإذا كان الأستاذ الباهي يشير إلى "السجلماسي وابن عميرة وحازم القرطاجني، الذي تميز بأبحاث ذات توجه خاص لم يألفه العرب"[3]، فإنه يثير الانتباه إلى إصرار هؤلاء الرواد المغاربة ذوي الاتجاه الفلسفي، على عدم ذكر دور ابن رشد في تشييد منهجهم البرهاني المنطقي صراحة، وخاصة منهم حازم القرطاجني الذي لا يشير إلى ابن رشد ولا إلى تلخيصه لكتابي "الخطابة" و"الشعر"، مع أن ابن رشد ذهب إلى نفس المسعى[4]، في حين نجد تأثيرات الغزالي المنطقية حاضرة بصراحة بقوة في أعمال عدد من رواد هذا الاتجاه. ولعل السبب الأقوى يعود عنده إلى أن أبحاث ابن رشد، وبسبب طبيعتها البرهانية الخالصة، "ظلت منعزلة عن المجال التداولي للثقافة الإسلامية"[5]، على عكس إسهامات الرواد الذين جاؤوا من بعده.

وقد نجد هنا جملة من الفروق المنهجية المنطقية بين ابن رشد وبين واحد من أبرز رواد الاتجاه الفلسفي بالغرب الإسلامي وهو ابن البناء المراكشي؛ من أبرزها انطلاق هذا الأخير من خلفيات "مغايرة لتلك التي ارتكز عليها فلاسفة الإسلام عامة وابن رشد خاصة"[6]، مما جعله غالبا ينفرد عنهم بنظرته إلى أجناس المخاطبات وعلاقتها بالمخاطبين، حيث رأى بأن البرهان والجدل والخطابة هي الطرق "التي تستعمل في طريق الحق، أما الشعر والمغالطة فيذكرهما فقط للتمييز"[7]، مبينا بأنهما "خارجان عن باب العلم داخلان في باب الجهل"[8].

ويجعل الأستاذ عباس ارحيلة من حازم القرطاجني حفيدا لابن رشد، بسبب "تتلمذه لأبي علي الشلوبين الذي دفعه إلى الأخذ بالعلوم العقلية"[9]، حيث "اتصل حازم بالتراث الفلسفي عن طريق شيخه الذي تلقاه بدوره عن شيخه ابن رشد وابن زهر"[10]. لكن صاحب المنهاج لا يورد أي ذكر لابن رشد في

---

(1) نفسه 41.
(2) نفسه 41.
(3) نفسه 41.
(4) نفسه 41.
(5) نفسه 42.
(6) نفسه 46. ويراجع ما قيل حول مفهوم العلم عند ابن البناء لاحقا.
(7) نفسه 48.
(8) نفسه 48.
(9) الأثر الأرسطي/ م.س. 685.
(10) نفسه 685.

منهاجه ويكتفي بإيراد اسم ابن سينا على الخصوص، رغم أن ابن رشد هو "الشارح الأكبر" وبينهما قرب عهد[1]، وينتميان إلى إقليم واحد"[2].

ولقد تواترت الاجتهادات والتخمينات حول سر هذا التعتيم[3]، لكن الأستاذ محمد مساعد سعى إلى حسم الأقاويل وذلك بالتنقيب عن جواب شافي داخل الأعمال الفلسفية الرشدية ذاتها وعلاقتها المنهجية والبرهانية مع منهج حازم ورؤيته إلى القول الشعري. هكذا يشير ابتداء إلى أن امتدادات المدرسة الرشدية فيما تلاها من مراحل، لا تقتصر على "الفلسفة والمنطق فحسب، وإنما أيضا في البلاغة ونقد الشعر"[4]. وهذا يبدو عنده واضحا في إنجاز حازم القرطاجني ضمن كتابه المنهاج، الذي رام فيه "تطبيق مشروع أبي الوليد، خاصة في طابعه المختصراتي على مجال علم البلاغة ونقد الشعر العربيين"[5]، حتى إنه ليمكن القول معه بأطروحة "الحضور الكلي الرشدي في المنهاج"[6]، سواء في الدوافع أو الغايات.

وللدفاع عن مثل هذه الأطروحة يورد جملة من المؤشرات التي استقاها من أعمال كل من ابن رشد وحازم القرطاجني، ومن أبرز ذلك:

أ: النزعة الأصولية: إن حازما "يذهب إلى أن البلاغة هي علم اللسان الذي ينبغي أن تفيد منه العلوم اللسانية الجزئية الأخرى"[7]. وقد يساعد هذا على تفسير طموح حازم إلى بناء علم مطلق للشعر، وتأسيس نظرية جديدة له. ولعل هذا الطموح يتجلى عنده في رغبته الملحة "في أن يستخلص القوانين الكلية لعلم البلاغة، أو ما يصطلح عليه بالأصول"[8]. ولذلك نزع إلى التكثيف ودعا إلى ما يمكن أن يسمى "بالضروري من علم البلاغة"[9]، لأسباب منها: "سهولة الوقوف من الأصول والكليات على الجزئيات"[10]، ومنها: "عدم فائدة الاستقصاء أصلا"[11].

---

(1) نفسه 686.

(2) نفسه 686.

(3) نفسه 686-687.

(4) ابن رشد والضروري في البلاغة عند حازم القرطاجني. ذ. محمد مساعد/ مجلة الصورة. السنة الأولى. العدد الأول. خريف 1998. دار النشر المغربية – الدار البيضاء. ص 68.

(5) نفسه 68.

(6) نفسه 70.

(7) نفسه 72.

(8) نفسه 70.

(9) نفسه 72.

(10) نفسه 72.

(11) نفسه 72.

ب: هذه النزعة الأصولية؛ تجد مستقرها البدئي، ترجيحاً، في المراجع الرشدية: حيث يبدو أبو الوليد ابن رشد مشهورا بين الباحثين في مشروعه الفلسفي بنزوعه الأصولي الكلي، المتمثل في ميله إلى المختصرات الفلسفية التي رفع فيها"شعار الضروري من أجل الكمال الإنساني"[1]، مما دفع به خلال حياته العلمية إلى العزوف عن الاستقصاء بعدم استيفاء القول في الجزئيات والفروع قصد تصيُّد الأقاويل الكلية[2]، والمرجح أن عللا وغايات تحكمت في هذا الاختيار المنهجي، التي منها: "لا تناهي الجزئيات وعدم إمكان حصرها والرغبة في الوقوف عند الأمر الذي هو صناعي أكثر من سواه"[3]، ومنها: "بحصر الكليات يسهل التعرف على الجزئيات"[4]. وكل ذلك يقترن بالنزعة في التمييز الكلي بين الصنائع: وهذا نجده عند حازم، الذي يرى إمكانية الفصل بينها "مع الإقرار بإمكانية إفادة بعضها من بعض"[5]، كما نجده عند ابن رشد[6].

ج: هكذا يتم الاستنتاج بأن الحضور الرشدي في إنجازات حازم القرطاجني قوية، خاصة وأن ما وصل إلينا من تلك الإنجازات قليل جدا بالقياس إلى ما ضاع، فلعل ثنايا الضائع منها يبتلع في أعماقه بصمات رشدية عميقة[7]. ولذلك يدعو إلى ضرورة القيام "بإنجاز دراسة أو دراسات دقيقة وفاحصة لمفاهيم القرطاجني ومصطلحاته في علم البلاغة ونقد الشعر، ومقابلتها بما يمكن أن يكون لها من أشباه ونظائر عند ابن رشد"[8]، بل الأولى أيضا أن يكون هذا الفحص الدقيق منصبا أيضا على نسيج ثقافتنا العربية الإسلامية الوسيطة لنقف على هذا الطابع الكلي الرشدي في أعمال من جاء بعد ابن رشد، وآنئذ تضاء طريق البحث الفلسفي والنقدي بالغرب الإسلامي، عند أولئك الذين "تعذر عليهم معرفة السراج الذي أوقد منه حازم سراجه، ولم يهتدوا إلى المنهاج الذي نسج على مثاله منهاجه"[9].

---

(1) نفسه 73.

(2) نفسه 73.

(3) نفسه 74.

(4) نفسه 74.

(5) نفسه 74.

(6) نفسه 74-75.

(7) نفسه 75-76.

(8) نفسه 76.

(9) نفسه 77.

3- 3: حول ملامح "النظرية الشعرية" في المشروع الرشدي:

ينعى الأستاذ عباس ارحيلة على أولئك الذين انزلقوا إلى القول بقصور فهم ابن رشد لفلسفة أرسطو[1]، ثم يعضد دعواه بأطروحة مفادها أن الشرح عند ابن رشد لا يعني التبعية المطلقة أو النسبية، بل يعني مراجعة مذهب أرسطو والتحقق من صدقه، وتمحيصه بالرجوع إلى الأشياء ذاتها[2]، كما أن الشرح لا يعني أن نعبر عن عبارة بعبارة أخرى، فلم يكن ابن رشد وسيطا ثقافيا أو وكيلا أمينا بين العرب بين أرسطو والعرب[3]، ثم يؤكد – مع الأستاذ حسن حنفي – على أن الشرح هنا يعني التأسيس، والتأسيس على مستويات قد تخالف مستويات أرسطو حتى يمكن قبول الفكرة بعد ذلك[4].

من دلالات هذا الاستنتاج، أن يكون التساؤل لدى المهتمين بالأثر الرشدي، عن مدى وجود نظرية رشدية للشعر، مسبوقا ضرورةً بالتساؤل عن مدى وجود "فلسفة رشدية" مستقلة؛ والجواب عندهم يبدو قويا وحاسما في هذا الموضوع، إذ يؤكد الأستاذ الجابري – مثلا – على وجود "فلسفة رشدية خاصة وأصيلة داخل شروحه على أرسطو، فلسفة جديرة حقا بهذا الاسم، إسلامية جديرة حقا بهذا الاسم"[5]، هذا هو ما قد يسمح بالحديث عن "نظرية شعرية" لابن رشد، يجدها الباحث عنها في طيّات تلخيصات الرجل وشروحه على المتن الأرسطي، وخاصة منه "كتاب الشعر".

وهنا نجد الأستاذ عباس ارحيلة يسجل ملاحظات:

أولاً: أن غاية ابن رشد من تلخيصه "لكتاب الشعر" الأرسطي، كانت هي تحصيل القوانين الكلية للشعر، المشتركة لجميع الأمم، لا المخصوصة بالشعر اليوناني، "والعام المشترك في موضوع الشعر هو تحديد صناعة الشعر، وتفسير أنواعها وأهدافها، والبحث في نشأتها وتطورها، وما به تُحَسَّن وتُجَمَّل"[6]. وهكذا فإن "كتاب الشعر" لا يستطيع أن يحظى بأبعاد وظيفية وعملية في بيئة النقد والبلاغة العربيين إذا هو لم يطبق ما يمكن تطبيقه من آراء أرسطو على الشعر العربي"[7].

ثانياً: أن عملية تلخيص ابن رشد "لكتاب الشعر" الأرسطي، كانت قائمة لديه على "الوعي بالمفارقة بين الشعر اليوناني والشعر العربي"[8]، وبذلك فإن آراء أرسطو البرهانية حول الشعر، مثلت لدى ابن رشد

---

(1) الأثر الأرسطي/ م.س. 641–642 و648-650.

(2) نفسه 645.

(3) نفسه 651.

(4) نفسه 645.

(5) نحن والتراث/ م.س. 242.

(6) الأثر الأرسطي/ م.س. 652.

(7) نفسه 652.

(8) نفسه 653.

أرضية يختبر عليها صناعة الشعر العربي، فلا غرابة أن يضرب صفحا عن الأمثلة اليونانية، ويجتلب أمثلته من أشعار العرب[1].

ثالثاً: وإذن فالمرجح أن المرحلة التي احتضنته كانت تتطلب تحقيق ما لم يحققه الأوائل من فلاسفة الإسلاميين؛ لذلك فإنه "لما كانت غاية" ابن رشد، "هي تقديم ما هو مشترك بين الأمم، فإن "تلخيصهُ يدخل ضمن مشروع يساهم به في تأسيس صناعة الشعر"[2]، وكذلك يقال في تلخيصه لكتاب البلاغة[3]، خصوصا وأن "البلاغة العربية أصبحت في زمانه شامخة يانعة واضحة المعالم، فلم يكن ابن رشد يستمد تصورات بلاغية تدعو الحاجة إليها في زمانه، ولم تكن مما تتطلع إليه القرائح العربية في فهم أصول البلاغة"[4].

وأما الأستاذ محمد مفتاح فقد انطلق لتأصيل ملامح النظرية الشعرية عند ابن رشد – اعتمادا على قراءة خاصة لأرسطو – من فرضية أولية هي ثنائية وجود "الفطريات والظرفيات"[5]: فإذا "كان اختلاف الفِطَر يردّ إلى النشأة الأولى فإن الظرفيات، بما توفره من ملكات وأسباب تؤدي إليه، هذه الأسباب التي تتيح إمكانات التقييس، بإدخال مجال في مجال ونقل ميدان إلى ميدان، والتقييس آلية فطرية يستخدمها الذهن البشري للتكيُّف مع محيطه واكتشاف أسراره: ولهذا كان لا مناص لابن رشد من التفكير بالقياس بدرجاته المختلفة"[6]. ولعل مفهوم "الظرفيات" عنده هو ما يجعل ملامح هذه النظرية ذات أبعاد شمولية لا تقتصر على ما هو شعري، وإنما تتجاوزه إلى ما ينسج خطابا بيانيا عاما لكل أشكال الخطاب الأخرى. هكذا نجد الأستاذ مفتاح ينطلق لتوضيح هذه الفرضية من "قسمة ثلاثية من أقوال ابن رشد نفسه؛ وهي الأقاويل الشعرية، والأقاويل الشرعية، والأقاويل المخترعة"[7].

أولاً: "الأقاويل الشعرية"[8]:

أراد ابن رشد أن يخلّص الشعر العربي من ضيق المفهوم وضيق الأغراض، فلم يكن منه إلا أن هاجم "كثيرا"[9] من مضاربه، حتى كاد يخرجه من جمهوريته الرشدية؛ "وقد استند في مهاجمته إياه على أسس

(1) نفسه 654.
(2) نفسه 665-666.
(3) نفسه 672-683.
(4) نفسه 683.
(5) مشكاة المفاهيم/ م.س. 69.
(6) نفسه 70.
(7) نفسه 81.
(8) نفسه 81.
(9) نفسه 81.

متنوعة، منها أسسٌ فلسفية ودينية"[1]. على أن هذا الهجوم بدا أنه منصوب على الشعر الضيّق أياً كانت جنسيته وقومه، فلم يسلم منه لا الشعر اليوناني ولا العربي سواء بسواء. ويبين الأستاذ مفتاح هذا السخط الشمولي فيقول: "وإذا كان هذا هو وضع الشعر اليوناني وموقعه في سلم الحقيقة فإن أقاويله أخص بالصبيان ومخاطبة الجمهور؛ كما أن الشعر العربي يجب ألا يُربّى عليه الصبيان والأحداث منذ نعومة أظفارهم، لأنه محرّك إلى اللذات"[2]؛ ولعل هذا يذكر عنده بقول الفارابي حين يقول: إن أكثر أشعار العرب إنما هي في النهم والكدية"[3].

على أن كل هذا الهجوم لا يعني انتقاصا من قيمة الشعر وإنما على الأرجح يتغيّى توسيعا لأفقه، ورفعا له من مقام الفطرة القبلية إلى مقام "السياسة المدنية"[4] الذي تصير الأمم عنده به "مؤهلة للوجود"[5]، وذلك لأن "دولة المدينة هي غاية التطور البشري"[6]. والحاصل عنده هو أن "المرتبة المدنية" التي ينشدها في فلسفته هي ما يناسب أفق النظرية الشعرية الكلية، وذلك لما تزخر به من إمكانات الإبداع الفلسفي والفني لشعر العرب، فإنهم "لما كوّنوا تجمعات حضرية في دول المدن صار لهم شعر فيه كثير من خصائص الشعر اليوناني كموشحات الأندلسيين وأزجالهم"[7].

ثانياً: "الأقاويل الشرعية"[8]:

إن استلهام ملامح كاملة للنظرية الشعرية عند ابن رشد لا ينبغي أن يقتصر على الأقاويل الشعرية الإنسانية، وإنما لابد من النزوع إلى استلهام ما هو أكثر رحابة منها، وهو النص القرآني الذي يجده غنيا بوجوه من القول البليغ المقنع والممتع معا. هكذا "يجد ابن رشد كثيرا من المكونات الشعرية "الكونية" في الأقاويل الشرعية"[9]، وذلك بسبب ما تتضمنه تلك الأقاويل من أضرب "العادات أو الأخلاق والإقناع أو

---

(1) نفسه 81.
(2) نفسه 82.
(3) نفسه 82.
(4) نفسه 82.
(5) نفسه 82.
(6) نفسه 82.
(7) نفسه 82.
(8) نفسه 82.
(9) نفسه 82.

الفكر[1]، بل من أضرب الأبعاد الإنسانية المأساوية أو البطولية كما هو الشأن في قصة يوسف، التي يرى الأستاذ مفتاح بأنها ابتدأت بأحسن القصص وانتهت بأحسن القصص[2].

ثالثاً: الأقاويل المخترعة[3]:

يقال: بما أن القرآن الكريم تسلّح – فيما تسلح به – بالتاريخ، واستمد منه الأقاصيص والسير الحية والموضوعية بغاية الإقناع والإمتاع معا، فإن ابن رشد أجاز للشاعر التسلّح أيضا بسير الأبطال وتواريخ الأمم، أو المغامرة الفنية باستلهام القصص والأساطير في الشعر من أجل الوصول إلى أهداف مشابهة، ومن أجل ذلك يجوز للشاعر الاعتماد على أقوال لأفلاطون وأرسطو[4]. على أن يتصف بأمانة الوصف وقوته بإزاء الحكايات الحقيقية[5]، وأن يتوخى التخييل الفاضل.. الذي لا يتجاوز خواصّ الشيء ولا حقيقته[6] بإزاء اختراع صور فنية متخيَّلة، لكنها أبدا لا تكون كاذبة؛ لأن الصناعة الشعرية وإن كانت تسمح بالزيادة فيه لتحسينه أو لتقبيحه فإنها لا تسمح بالكذب والاختلاق[7]، وأما غير الشاعر فيمكن أن يضع قصصا مخترعة للعامة لوعظهم وتهذيبهم[8].

بيد أن الأستاذ مفتاح يعود فيحصِّل تجربة ابن رشد مع حلم النظرية الشعرية، من خلال مجموعة من المفاهيم المركزية التي تُشكلُ ملامح خلفية لها، ومنها:

أ- القولبة: ومؤدّاها أن هناك فطريات بشرية كونية تجعل تصورات ثقافية متطابقة[9]؛ هذا عند ابن رشد هو ما يُبيح الطموح إلى تأسيس قوانية شعرية كلية لجميع الأمم أو للأكثر[10]، وتوسيع حدقة الشعرية العربية على أضوائها الشمولية.

ب- التمثُّل: ومفاده أن هناك فرصاً لارتكاز الذات الثقافية على مكوناتها الأصيلة كما على مكونات حادثة وافدة، وذلك من أجل بناء طاقة للاجتهاد الفني والثقافي تساعدها على التكوين والتأويل. هكذا فإن ما يرتكز عليه ابن رشد من ثقافة صار أصلا يقيس عليه ما يواجهه من ثقافة جديدة

---

(1) نفسه 83.
(2) نفسه 83.
(3) نفسه 83.
(4) نفسه 83.
(5) نفسه 84.
(6) نفسه 84.
(7) نفسه 84.
(8) نفسه 84.
(9) نفسه 85.
(10) نفسه 85.

حتى يتغلب على المشاكل المفهومية والمصطلحية والتكوينية والتأويلية[1]، وذلك بما يتجاوز القراءات الاجترارية التكرارية لذوات الآخرين، وبما يؤسس لقراءات تشييدية خصبية لها[2].

ج- **التكيُّف**: ومفاده أن ابن رشد لم يسر في طريق الاتجاه التمثيلي التأصيلي إلى منتهاه[3]، وإنما سلكا طريقا في التثاقف الشعري يستفيد من الذات الأرسطية أحيانا[4]، وأحيانا من إمكانات التوفيق بينها وبين الذات الشعرية العربية من أجل إنتاج نظرية جديدة[5]. ولعل هذا هو ما دفع به إلى انتهاج قدر كبير من المواءمة والتكيُّف مع بنيات معرفية أعمق كالأقاويل الشرعية[6]، حتى تُتبين مراتب الحقيقة داخل النظرية ذاتها، فتعامل الأقاويل المخترعة بما يناسبها[7]، وتعامل الأقاويل البلاغية بما يناسبها أيضا[8].

د- **التحصُّن**: ومفاده أنه ينبغي الحذر واليقظة خلال حوار الذوات الأخرى والاستمداد منها، فلا تُغيَّب حقيقة الخصوصيات الثقافية والحضارية لكل أمة من الأمم. هكذا فإن مقولة القوانين المشتركة الكلية للشعر، لا ينبغي أن تعمينا عن أن هناك قوانين خاصة بأشعارهم وعاداتهم، وهي قوانين ليست موجودة في أشعار العرب[9] ولا في لسانهم جملة[10]. ولعل هذا يكون دافعا إلى استثمار أقصى ما تختزنه شعريتهم وعباراتهم وقيمهم من ملامح أصيلة لنظرية شعرية سعى ابن رشد إلى أن تكون كونية.

(1) نفسه 85.
(2) نفسه 86 – 87.
(3) نفسه 87.
(4) نفسه 87.
(5) نفسه 87.
(6) نفسه 88.
(7) نفسه 88.
(8) نفسه 89.
(9) نفسه 89.
(10) نفسه 89.

الفصل الثاني

خلفيات النَّزعة المَنطِقية البُرهانية في النَّقد والبَلاَغة العَربِيَين: مدخل إلى الوصف

المبحث الأول

النَّقد والبَلاغَة عند العَرب: مدخل إلى العَلاقة؟

تُرَدُّ الدلالة الاصطلاحية للفظ 'العَلاقة'، في المعنى الفلسفي العام، إلى معنى: 'الارتباط'[1]، وتُستعمل غالباً في مدار الأمور الذهنية[2]. في حين تُستعمل دلالة 'العِلاقة' - بكسر العين - في المحسوسات فحسب[3].

كما يدل مصطلح 'العَلاقة'، على: 'كل ارتباط بين موضوعين أو أكثر من موضوعات الفكر'[4]. ولعل المعنى الخاص، لهذا المصطلح، يتقاطع مع عرف المنطقيين حوله[5]، فهم يعرّفون 'العَلاقة'؛ بكونها: شيئاً

---

(1) المعجم الفلسفي/ م.س. 2/ 94. وكشاف اصطلاحات الفنون/ م.س. 2/ 1205، وفيه: 'العَلاقة، بالفتح، رابطة'.

(2) الكليات/ م.س. 653. والمعجم الفلسفي/ م.س. 2/ 94. وفي التعريفات/ م.س. 175، ان العلاقة بالفتح تستعمل في المعاني. ويقارن بكشاف التهانوي 2/ 1205، اذ يقول: 'ربط معنى بمعنى اخر' وبعد يورد نفس ما جاء في تعريفات الجرجاني. وبهذا المعنى يستعمل مصطلح العلاقات الادبية مثلا، في حيز الادب المقارن ليشمل حركة التاثير والتأثر بين ادبين او مؤلفين في بلدين مختلفين'. ويُنظر في معجم مصطلحات الادب 291. كما يدل مصطلح العلاقات الاجتماعية، على: 'التاثيرات التي يتبادلها الافراد او الجماعات، وتقوم العلاقة الاجتماعية على التواصل والاتصال، ويمكنها ان تكون فردية، لكنها تكون جماعية واجتماعية غالباً'. مفاتيح العلوم الانسانية/ م.س. 288.

(3) التعريفات/ م.س. 175. وكشاف التهانوي/ م.س. 2/ 1205. والمعجم الفلسفي/ م.س. 2/ 94. ويعبر صاحب الكليات/ م.س. 653، عن مثل ذلك بقوله: 'والمكسور - أي لفظ العين مكسورا - يستعمل في الامور الخارجية'.

(4) المعجم الفلسفي/ م.س. 2/ 94.

(5) الدلالة الخاصة لمصطلح العلاقة تتحدد بكونها عبارة عن 'التناسب بين كميتين أو اكثر.. وقيل ان العلاقة هي التناسب بين الأشياء أو المقياس المشترك بينهما'. المعجم الفلسفي/ م.س. 2/ 94.

بسببه[1] يستصحِب[2] شيءٌ شيئا[3]. والتهانوي يشرح ذلك بقوله: "فالمعنى أن العلاقة شيء بسببه يطلب الشيء الأول، أن يكون الشيء الثاني، مصاحباً له"[4].

وإذا كان وجود النقد العربي القديم مرتبطا في مراحله المبكرة غالبا بالشعر[5]، وأن هذا الشعر العربي قد حمل في طيّاته بواكير المفاهيم النقدية واصطلاحاتها[6]، فإن صاحب "النقد المنهجي عند العرب"، يرى بأن "النقد ليس علما ولا يمكن أن يكون علما، وإن وجب أن نأخذ فيه بروح العلم"[7]، ولعل أوضح ملمح يقربه إلى جانب العلم، عنده، ما نجده من علاقات تبادلية بين مداره ومدارات علوم عدة، بحيث تتشخص تلك العلاقات في غالب الأحيان على هيئة ضرورات منهجية أو مرجعية متبادلة بينه وبين بعض تلك العلوم. هكذا يرى بأنه "إذا كان النقد قد أخذ يستخدم علوم اللغة المختلفة لتوضيح أحكامه وتعليلها، وذلك عندما تكونت تلك العلوم، فهو بدوره قد اتُّخذ أساسا من أسس التاريخ الأدبي، بل كان أساسه الجوهري"[8].

إلا أن علاقة النقد ببعض العلوم المتجاورة مع تاريخه تؤشر على ضرب من السبق التأسيسي الذي يحوزه النقد، وبهذا المعنى، يرى الأستاذ محمد مندور بأن "النقد الأدبي سابق عند العرب للتاريخ الأدبي، وذلك لما هو واضح في تاريخ كل الأمم القديمة من أن الدراسات التاريخية المنظمة لم تنشأ إلا بعد أن اجتمع لدى كل لأمة تراث شعرت بالحاجة إلى مراجعته. وهذا لم يحدث في الأدب إلا بعد أن تراخى الزمن بعهد الإنتاج الحقيقي، فعندئذ تكون العقول قد اتسع إدراكها، ونمت لديها قوة التفكير النظري الذي يستطيع أن يصل إلى الكليات.."[9].

وتميل بعض الدراسات إلى اعتبار النصف الأول من القرن الثاني للهجرة مرحلة شهدت ضربا من استقلال النقد كمجال حيوي قائم بمفاهيمه وأدواته التحليلية ورجاله المتمرسين، ولم تصل نهاية هذا القرن حتى "كان النقد سلطة يمتلكها الناقد المتخصص"[10]، مما يعني بأن هذه الحقبة الحساسة من تاريخ النقد

---

(1) أي: بسبب وجوده بين الجهتين المتعالقتين.

(2) أي: دعاه الى الصحبة. ن كشاف التهانوي/ م.س. 2/ 1205.

(3) نفسه 2/ 1205. والتعريفات/ م.س. 176.

(4) كشاف التهانوي/ م.س. 2/ 1205.

(5) النقد المنهجي عند العرب: منهج البحث في الأدب واللغة: مترجم عن الأستاذين: لانسون وماييه. د. محمد مندور. دار نهضة مصر للطبع والنشر/ القاهرة. بدون تاريخ. ص 15.

(6) مصطلحات النقد العربي/ م.س. 44-45.

(7) النقد المنهجي عند العرب/ م.س. 11.

(8) نفسه 12.

(9) نفسه 15.

(10) الأثر الأرسطي/ م.س. 301.

والبلاغة العربيين ستجسد الأساس النظري لعدد كبير من المباحث المشتركة بينهما، مما جعل حدود المدارين تتداخل عند العرب عند أكثر من منعطف ثقافي.

وهذا ما جعل عددا من الباحثين في تاريخ النقد والبلاغة العربيين يهدم أغلب الحدود الفاصلة بينهما اعتمادا على ما كان من إنجازات النقاد والبلاغيين القدماء التي أشرت غالبا على وعيهم الكبير بوحدة المعرفة العربية الإسلامية في كثير من الأسس والغايات. وفي هذا السياق يرى الأستاذ بدوي طبانة بأن "موضوع البلاغة وموضوع النقد واحد، وهو فن الأدب"[1]، رغم أنهما قد يختلفان من حيث وظيفتهما ومنهجيتهما في الاشتغال الأدبي، فقد "كانت البلاغة تنزع نحو رسم أنجع الوسائل التي يعتمد عليها الأديب ليبلغ بصناعته ما يريد. وكان النقد ينظر في العمل الأدبي إذا فرغ صاحبه منه، وتركه بين أيدي الخبراء وأذواقهم ليقولوا فيه كلمتهم، ويصدروا عليه حكمهم"[2].

ولعل أقرب مدار يشخص نقطة التماس بين النقد والبلاغة العربيين هو مدار النقد التطبيقي، ذاك الذي كان شأنه غالبا أن يتوغل في الوقوف عند جزئيات الأدب العربي، والذي هو بطبيعته عند بعض الدارسين "أدب جزئيات"[3]. هكذا – وضمن سيرورة النقد العربي القديم – يرصد الباحثون ما يمكن أن يوصف بكونه "دراسات نقدية على أسس بلاغية"[4]، أو ما يمكن أن يوصف بمرحلة حلول "مقاييس البلاغة التعليمية محل مقاييس النقد"[5]؛ ما دام جوهر تلك الأسس كان "عند علماء العرب ونقادها وبلاغييها هو البحث عن مجالات مطابقة الكلام لمقتضى الحال، بعد الوقوف على عناصر الأدب وأشكاله وأهدافه"[6].

وإذا كانت رحلة النقد التطبيقي، ظلت متوازية في سيرورتها، غالبا، مع أبرز خطوات النقد النظري، فإن المرحلة التي تمثل هذا التماس بين مدار النقد ومدار البلاغة العربيين، هي القرن الهجري الرابع. وفي هذا السياق يؤكد الأستاذ شوقي ضيف بأن "أبحاث النقد – بحكم هذا التطور الذي أصاب الشعر – أخذت تُعنى بالبحث في معاني الشعراء وصورهم البيانية والبديعية، تريد أن تردّها إلى أصولها الموروثة؛ وبذلك اختلطت أبحاث النقد بالبلاغة"[7].

---

(1) البيان العربي: دراسة في تطور الفكرة البلاغية عند العرب ومناهجها ومصادرها الكبرى: د. بدوي طبانة – مكتبة الأنجلو المصرية – مطبعة الرسالة – الطبعة الثالثة 1381/ 1962. ص 99.

(2) نفسه 100.

(3) النقد المنهجي عند العرب: د. محمد مندور – دار نهضة مصر للطبع والنشر/القاهرة – الطبعة الثانية بدون تاريخ – ص 360.

(4) البلاغة تطور وتاريخ: د. شوقي ضيف – دار المعارف/ القاهرة – الطبعة التاسعة 1995. ص 120.

(5) النقد المنهجي عند العرب/ م.س. 342.

(6) البيان العربي/ م.س. 302.

(7) البلاغة تطور وتاريخ/ م.س. 121.

من جانب آخر، يرى الأستاذ علال الغازي بأن مصادر التفكير النقدي والبلاغي بالغرب الإسلامي، فيما قبل القرن الثامن الهجري، تطرح 'إشكالاً حاداً'[1]؛ وذلك فيما يخص الاستقلال المفهومي لمصطلحي 'النقد' و'البلاغة' أو 'اتحادهما وتكاملهما في مصطلح واحد'[2]. ذلك بأن هذه المصادر النقدية، في الفترة الموصوفة، كثيرا ما استعملت 'المصطلحين أحدهما بمفهوم الآخر، أو معطوفا عليه بما يُشعر أنه يقوم مقامه أو يوازيه أو يساويه في التحديد والمعنى والدلالة والممارسة الفعلية، سواء في الخطاب الإبداعي أو النقدي والبلاغي، فكيف نخرج من هذا الإشكال؟'[3].

ثم يعلن بأن واقع الفصل المفهومي بين المصطلحين لا يعدو أن يكون فكرة مفتعلة؛ و'دعوة مضللة تربط البلاغة بالشكل والأسلوب فقط، وتربط النقد بشبكة أوسع تصبح البلاغة جزءاً منها'[4]. وسرعان ما يصدع في أطروحته تلك، بضرورة اعتبار 'البلاغة من علوم النقد، وأن مصطلحاتها وأدواتها هي الإفراز الطبيعي الحقيقي لتاريخ النقد الأدبي من قبل ومن بعد'[5]. وهذا الاعتبار النظري لديه هو الأنسب في دراسة أعمال الرواد الثلاثة للمدرسة المنطقية في النقد بالغرب الإسلامي، ومن هيّأ لهم الأرضية الخلفية من نقاد وبلاغيي المراحل العربية السابقة عليهم. وفي هذه الحالة – يقول علال الغازي – : 'لن تفقد البلاغة بذلك هويتها؛ لأن مادتها العلمية فيما أنجزته من مصطلحات ستبقى لها فعاليتها، لكن في إطار وحدة منهجية تخاطب وحدة النص الإبداعي بحقيقتها التي أرادها لها بلغاء تراثنا أمثال الجاحظ ومن آمن بوحدة نظرته للبلاغة كالجرجاني وأمثاله'[6].

وإذا كانت بعض الدراسات ترى بأن 'التفريق بين النظرية النقدية والتطبيق النقدي هو في أكثر أحواله تفريق مصطنع'[7]، فإن دراسات أخرى ارتأت ضرورة الفصل بين ما يسمّى بـ'النقد التطبيقي' و'النقد النظري' في تراثنا العربي القديم. وبهذا الصدد نجد الأستاذة ألفت الروبي تفرّق بين اتجاهين في الحديث عن الأدب، هما: التفسير والنظرية؛ 'واختص الاتجاه التفسيري بالتعامل المباشر مع الآثار الأدبية التي يخلّفها أصحابها على مر العصور. فيتناولها بالإيضاح والشرح والتحليل، ثم الحكم والتقييم. في حين يرمي الاتجاه

(1) مناهج النقد الأدبي بالمغرب خلال القرن الثامن الهجري: ذ. علال الغازي – بحث لنيل دكتوراه الدولة – جامعة محمد الخامس/ كلية الآداب الرباط – تحت إشراف: د. عباس الجراري. السنة الجامعية: 85-86. مرقونة: ص 1/ 29.

(2) نفسه 1/ 29.

(3) نفسه 1/ 29-30.

(4) نفسه 1/ 30.

(5) نفسه 1/ 32.

(6) نفسه 1/ 33.

(7) مناهج النقد الأدبي بين النظرية والتطبيق: ديفيد دتشس – ترجمة: د. محمد يوسف نجم – دار صادر – 1967. نقلا عن علال الغازي: مناهج النقد الأدبي بالمغرب/ م.س. 3/ 525. وهذا الأخير يميل إلى عدم الفصل بين المفهومين. نفس الصفحة.

النظري إلى تكوين المفاهيم والتصورات النظرية التي تشكل الأساس النظري لدراسة الأدب عامة، كما تشكل في الوقت نفسه الأصول الجمالية التي ينبني عليها النقد[1].

ونظير هذا ما يراه جابر عصفور من **أن النقد التطبيقي** هو الذي يعالج النصوص الشعرية معالجة مباشرة، تنصرف إلى شاعر أو أكثر، وتركز على معالجات نصيّة أكثر مما تهدف إلى صياغة مفاهيم كليّة، وذلك من خلال مشكلات وقضايا متعددة، مثل الموازنة أو الوساطة أو السرقات، أو قضايا التحليل الموضعي، وما يمكن أن يتصل بها من شروح وتفاسير[2]. **وأما الثاني - أي النقد النظري -** ؛ فهو، عنده، ما يهتم بجانب التعليل والتفسير الكلي للظاهرة الأدبية من خلال الحفر على قوانينها الداخلية الشمولية. وهذا البعد يجعله منشغلاً بقضية التأصيل[3]، وساعيا إلى تكوين تصورات مترابطة تربط العلة بالمعلول[4].

---

(1) نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين من الكندي حتى ابن رشد: د. ألفت محمد كمال عبد العزيز - الهيئة المصرية العامة للكتاب - الطبعة الأولى 1984. ص 3.

(2) مفهوم الشعر: دراسة في تراثنا النقدي: د. جابر محمد عصفور - المركز العربي للثقافة والعلوم - الطبعة الأولى 1982 - ص 7. ويقارن بمناهج النقدي الأدبي بالمغرب/ م.س. 3/ 525.

(3) نفسه 7.

(4) نفسه 7.

المبحث الثاني

النقد والفلسفة عند العرب: مدخل إلى العلاقة؟

يرى الأستاذ نصر حامد أبو زيد بأن "اللغة ليست مجرد أداة للتعبير عن المعرفة، بل هي في الأساس أداة التعرّف الوحيدة على العالم والذات، وهي من ثمّ أهم أدوات الإنسان في امتلاك هذا العالم والتعامل معه، فإذا لم تكن اللغة ملكا للإنسان ومحصلة لإبداعه الاجتماعي، فلا مجال لأيّ حديث عن إدراكه للعالم أو عن فهمه له"[1].

وبغض النظر عن النتائج التي قد يكون انتهى إليها الأستاذ الباحث، في سياق رأيه حول اللغة، فإنه يمكن الاستنتاج بأن الأطروحة الفلسفية المستبدة بهذا المدار، تتمثل في ادعاء مفاده: أن الإنسان باعتباره حيوانا ناطقا – بل مبينا – ليس بمقدوره التفكير في الأشياء خارج اللغة. وهذه الأطروحة تذهب أبعد في تأويل دعواها، فتقول إن مقولة: "الإنسان حيوان ناطق" لا معنى لها بدون اعتبار معنى النطق جامعا للتلفظ والتفكير معا، وهكذا يمكن القول أيضا بأن: "الإنسان حيوان ناطق أي مفكر". وبالتالي فإن طبيعة اللغة لا ترسم لنا حدود تفكيرنا فحسب، بل تشكل رؤيتنا إلى العالم أيضا، وبذلك فهي تشكل أخلاقنا.

وإذن، "إذا كان المنطق يبحث في الفكر، فهو مضطر للبحث في وسيلة التعبير عنه، لاسيما أن الفكر نفسه مستحيل بدون اللغة. فجميع العمليات الفكرية، مهما كانت درجة تعقيدها، تمارس بواسطة اللغة، التي تقوم أيضا بالتعبير عن نتائج الفكر، ولا يمكن أن تطبق مبادئ التفكير الصحيح لنقد ذلك النتاج وتقويمه إلا باستخدام اللغة"[2].

والحقيقة أن مباحث المنطق توحي بكل هذا التقارب المفهومي مع من مدار اللغة والنحو أيضا. ويبين بعض الباحثين أنه، إذا كان أرسطو إنما أقام منطقه على أساس من نظره في لغة اليونان[3]، فإن النزعة الشمولية التي استنتجت من بعد ذلك من هذا المنطق، جعلته يتبوأ وضعية أشمل من ذلك بكثير، فأصبح، من زاوية نظرية معينة، نحواً للعقل، بقدر ما أن النحو التقليدي هو نحو اللسان فحسب. وفي كل الأحوال تثبت هذه الرؤية علاقة واضحة بين المنطق وعلوم اللغة بشتى أنواعها.

وقد نجد في تاريخ المنطق إشارات دالة على تلك الصلة العريقة بين الجانبين؛ لقد كان المنطق في نشأته مرتبطا باللغة والنحو، إذ اهتم السوفسطائيون بالجدل وبقوة الكلمة المعبرة عن قوة الفكر، وبفن

---

(1) النص، السلطة، الحقيقة: الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة. د. نصر حامد أبو زيد. المركز الثقافي العربي/ البيضاء. الطبعة الأولى 1995. ص 189.

(2) التعريف بالمنطق الصوري/ م.س. 18-19.

(3) المقابسات/ أبو حيان التوحيدي 121.

الإقناع الذي هو بعينه فن التفكير، وكان بحثهم في اللغة بحثا منطقيا[1]. وكذلك كان الأمر بالنسبة للرواقيين[2]. وهكذا تبدو الصلة العضوية بالمنطق ومباحث اللغة قوية، خاصة وأن المقولات الأرسطية، هي في أساسها تقسيمات لغوية للألفاظ. ويمكننا القول إن مبحث التصورات ومبحث المقولات، وإلى حد ما مبحث القضايا، كانت أبحاثا لغوية ومنطقية في الآن عينه[3].

وتبدو اللغة هي التمثل الحسي للمُدرك الذهني في الخارج تمثلاً عاديا مسموعا[4]، إلا أن الأستاذ علي سامي النشار يتساءل، في أحد مؤلفاته المنطقية، عن إمكانية أن يكون المنطق جزءا من مباحث اللغة[5]. ويرجع هذا الإمكان إلى عناصر تاريخية؛ منها:

أولا: أن سقراط حاول أن يجعل للغة ضربا من السلطان على الفكر[6].

ثانيا: وأن أرسطو جعل للألفاظ صلة وثيقة بالمعاني[7].

ثالثا: وأن السوفسطائيين لم يجعلوا بين الألفاظ والمعاني أية مسافة، فكأنهما شيئا واحدا[8].

رابعا: وأن أبحاث التصورات عند أرسطو متصلة تمام الاتصال بالأبحاث اللغوية[9].

خامساوأن مبحث المقولات نفسه يعتبر من وجهة نظر معينة مبحثاً لغويا[10].

سادسا: وأن المنطق الأرسطي يقوم إلى حد كبير على خصائص اللغة اليونانية[11].

وتكاد تُجمع طائفة من الدراسات المهتمة بهذا الموضوع بأن هذا الضرب النظري من نقدنا القديم، يتصل في أبرز أحواله بمدار الفلسفة، سواء تعلّق الأمر بمجهودات الفلاسفة أنفسهم[12]، أو مجهودات النقاد[13].

---

(1) التعريف بالمنطق الصوري/ م.س. 19.

(2) نفسه 19.

(3) نفسه 19.

(4) نفسه 82.

(5) المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة: د. علي سامي النشار. دار المعارف بمصر. الطبعة الخامسة 1971. ص 82.

(6) نفسه 72.

(7) نفسه 72

(8) نفسه 72.

(9) نفسه 82.

(10) نفسه 72.

(11) نفسه 82.

(12) مفهوم الشعر/م. س7-8.

(13) نفسه 14-16. يقول مثلا: لم يتمكن ابن طباطبا وقدامة وحازم من خوض هذه الآفاق الرحبة ، بدرجات متفاوتة بالقطع، إلا بسبب صلتهم الوثيقة بالفكر الفلسفي في عصرهم؛ إن هذه الصلة لم تمكنهم من التميز عن أقرانهم منهجيا فحسب، بل مكنتهم من الوصول إلى إنجاز واضح الأصالة.

ويبدو كتاب : فن الشعر 'لأرسطو' عملاً فلسفيا يصب في دائرة هذا الضرب من النقد النظري الفلسفي، ولعل هذا هو ما هيأ صاحبه ليصبح، عند البعض، 'رائدا لكثير من الاتجاهات الفكرية والنقدية'[1]، 'وأهم مؤلف في تاريخ النظرية'[2]. ومن هذا الباب نجد فيلسوفا إسلاميا كالفارابي يقرأ هذا المصنف الفلسفي باعتباره 'رسالة في قوانين صناعة الشعر'[3].

على أن 'مصطلح النظرية مصطلح حديث؛ يقصد به جملة التصورات أو المفاهيم المؤلفة تأليفا عقليا يهدف إلى ربط النتائج بالمقدمات'[4]، ولذلك فإن العرب الأقدمين لم يعرفوا على الأغلب مصطلح 'النظرية' بمفهومه الحديث ذاك، وإنما مارسوا ضربا من ممارسة ذلك المفهوم. وترى الأستاذة ألفت الروبي بهذا الصدد بأن تصورات الفلاسفة المسلمين 'ومفاهيمهم المتناثرة في ثنايا مؤلفاتهم أو شروحهم وتلخيصاتهم للنصوص الأرسطية في الشعر والخطابة، وغيرهما من المؤلفات المنطقية والفلسفية لأرسطو وغيره من فلاسفة اليونان، تتضمن ما يشير إليه مصطلح النظرية وما نقصده اليوم بنظرية الشعر'[5].

وتجنح بعض الدراسات إلى اعتبار الاطلاع على أرسطو، جسر مرور النقد العربي القديم إلى مرحلة جديدة من التطور النظري. ومن أبرز أولئك الذين يقولون بمثل هذه الأطروحة؛ الأستاذ جابر عصفور الذي لا يتردد في التصريح بأن الفكر اليوناني أسهم 'في تعميق الخبرة النقدية عند العرب. ذلك أن الفلسفة - بمعناها اليوناني الشامل - كانت تقدم لدارسها طرائق جديدة للتفكير والتأمل، وتمنحه قدرا من رحابة الأفق يجعله أقدر من غيره، على الاقتراب من طبيعة الظاهرة الأدبية، وتفهّم خصائصها النوعية. كما أن الفكر اليوناني كان يضيف خبرات جديدة إلى الوعي النقدي المتأصل في البيئة العربية'[6].

بيد أن دراسة للأستاذ عباس ارحيلة، لم تُساير مثل هذه الأطروحة، فأضاءت سرابيل مقولة 'التأثير' اليوناني، حتى بدا أن ذلك الاستنتاج فيه الكثير من البُعد عن الموضوعية، ما لم يُسعف بأطروحة التفاعل الفكري الذي تقدّمته مراحل كاملة من سيرورة تسلّح النقد والبلاغة العربيين بخصائص العبارة العربية لا التنظير اليوناني[7].

---

(1) الأثر الأرسطي/ م.س. 174.

(2) نفسه 183.

(3) قام الفارابي بتلخيص كتاب الشعر لأرسطو تحت هذا العنوان. وقد أدرجه عبد الرحمن بدوي في كتابه 'فن الشعر' ص 149-158.

(4) نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين/ م.س. 3.

(5) نفسه 4.

(6) الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب: د. جابر عصفور - المركز الثقافي العربي/ بيروت - الطبعة الثالثة 1992. ص 144.

(7) يتعلق الأمر بأطروحة الأستاذ عباس ارحيلة: الأثر الأرسطي/ م.س: من بدايتها إلى نهايتها.

وفرضية تفاعل النقد والبلاغة العربيين بالمنطق والرياضيات - مع التنويه بعدم اعتبارهما علّة قاعدية لازدهار هذين العلمين العربيين - تبدو أكثر وضوحا في المرحلة الوسيطة من تاريخهما. أما الأستاذ شوقي ضيف فيشير إلى أن النصف الثاني من القرن الثالث الهجري جسد موعدا مع بداية نشاط بيئة جديدة عنيت بشؤون البلاغة، هي بيئة المتفلسفة. وكان مما ساعد على ظهورها كثرةُ ما نُقل عن اليونان واحتفال العرب بفلسفتهم وكل ما خلّفوه في شؤون الفكر من منطق وغير منطق[1].

وترى دراسات أخرى بأن هذا التفاعل بين العلمين العربيين وبين المنطق على الخصوص لم يكن خيرا كله، وذلك من زوايا نظر مخصوصة. ولعل منها ما رآه جابر عصفور من أن الفلاسفة المسلمين الذين قاربوا موضوع الأدب، قد أسهموا - مع ذلك - في الانحراف بمفهوم الصورة الفنية، وتشويه طبيعتها الخلاقة. لقد نظر الفلاسفة إلى الشعر باعتباره قسما من أقسام المنطق، واعتبروا القول الشعري قياسا من الأقيسة..[2].

ومنها أيضا ما رآه الأستاذ محمد مندور من أن النظر الفلسفي الشكلي الجاف كما انتهى إلى قدامة (275- 337هـ) - وإن لم يستطع لحسن الحظ أن يعم في القرن الرابع - لم يلبث أن أخذ يسيطر، ببعد العرب شيئا فشيئا من منابع أدبهم القوية وغلبة الصنعة الشكلية، وتقهقر الذوق العربي الخالص. وكانت بوادر سيطرته عند أبي هلال العسكري المتوفى سنة 395هـ. وسار الزمن فإذا به يجفف منابع الذوق وينتهي بالبلاغة إلى التحرر والعقم، كالخفاجي والسكاكي والخطيب القزويني ومن إليهم[3]. بيد أن هذا التأثير المدمر في البلاغة فقط، أما النقد بمعناه الدقيق فقد ظل عربيا خالصا..[4].

وما رآه الأستاذ بدوي طبانة من أنه لم يفسد البلاغة العربية أو البيان العربي، مثل تمحيص السكاكي وتهذيبه، الذي مجده به ابن خلدون. فهناك عدا هذا التقسيم السقيم غير الطبيعي، الذي ذكرنا فساده، ما حوّل به البيان - وهو فن الذوق المطبوع الذي إن انتفع فإنما ينتفع بمعرفة مستنيرة لا تخرج عن طبيعته - إلى أبحاث وثيقة الاتصال بالمنطق وعلم الاستدلال، وإدخال أساليب البحث المنطقي في دراسة الأساليب البيانية الأدبية[5]. ولذلك، فإن أصح ما يمكن أن توصف به عقلية السكاكي، أنها عقلية ليست بيانية[6].

---

(1) البلاغة تطور وتاريخ/ م.س. 64.

(2) الصورة الفنية/م.س. 164.

(3) النقد المنهجي عند العرب/ م.س. 30.

(4) نفسه 30.

(5) البيان العربي/ م.س. 250-251. ويقارن بالبلاغة تطور وتاريخ/ م.س. 313.

(6) نفسه 253.

وما رآه الأستاذ عباس ارحيلة، في نفس السياق، من أن "السكاكي احتكم إلى المنطق في دراسة الظاهرة البلاغية، وأنه غلّب المقاييس العقلية، والمنطق المجرد في تقنين الظواهر الأسلوبية. وسلّط التعريفات المنطقية على المصطلحات البلاغية بالتحديد اللفظي والضبط المنطقي، وأغرقها في الجدال اللفظي والأسلوب الكلامي الفلسفي. وكانت النتيجة لكل هذا ما وقع على الناحية الأدبية من جور. فقلت الشواهد الأدبية وجاءت بعضها بريئة من الفنية، فاختنقت "أدبية" الأدب وحلّت التقريرية"[1].

إلا أن الأستاذ محمد مفتاح لا يرى في المنطق والفلسفة كل هذه السلبيات. فعلى العكس من هذا ينظر إلى مثل هذه المسألة من زاوية أخرى، وخاصة ما يتعلق بأثر والمنطق والرياضيات على الثقافة العربية بالغرب الإسلامي. لقد وصف هذين العلمين بكونهما "علمين ذهنيين كونيين جعلا الثقافة العربية المغاربية تحتل مكانتها في الساحة الدولية"[2].

إن هذه الكونية لم تقتصر على النقد والبلاغة وإنما امتدت إلى أصقاع أخرى من الثقافة العربية الإسلامية المغربية. هكذا نجد "ابن رشد والشاطبي والسجلماسي وابن البناء وحازم القرطاجني وابن الخطيب وابن خلدون؛ لقد اعتمد هؤلاء على المنهاجية المنطقية - الرياضية متخذينها وسيلة ترتيب وتنظيم واستكشاف في مجالات الإلهيات وأصول الفقه والبلاغة والشعر والتصوف.. وهذه المنهاجية هي التي جعلت آثارهم تروج في كثير من أصقاع العالم، ويتلقاها المهتمون بشغف كبير ويجدون فيها إيحاءات تساعدهم على فهم العالم وفهم أنفسهم.."[3].

(1) الأثر الأرسطي/ م.س. 596-597.

(2) مشكاة المفاهيم/ م.س. 259.

(3) نظريات الشعر عند العرب/ م.س. 259.

المبحث الثالث

الخطاب البلاغي والمنطق: مدخل إلى العلاقة؟

3- 1: في الوصف الفلسفي للعلاقة:

إن إثارة سؤال العلاقة بين المنطق والخطاب البلاغي، تنظيرا وتطبيقا، يستدعي مجموعة من الإشكالات النظرية المتعلقة بها: منها إشكال حقيقة اللغة وحقيقة الفلسفة والمنطق. ومنها إشكال غاية اللغة ووظيفتها وغاية المنطق ووظيفته. ومنها علاقة الغايات بالوظائف في كلا المجالين، وعلاقة وظيفة المجال اللغوي وغايته بوظيفة المجال المنطقي وغايته. وغير ذلك من الإشكالات التي لا يتسع سياق هذا المبحث لإثارتها، ولذلك يمكن الاقتصار على ما يتعالق منها به تعالقا قريبا أو مباشرا.

ومن ذلك ما تراه بعض الأطروحات المعاصرة من صعوبة اختزال الخطاب البلاغي في "نظرية الصياغة" التي قيدتها بالبحث في الصور والوجوه والزخارف وبالإجمال: "الأسلوب"[1]. ذلك بأن عباءته النظرية قد تشمل ما هو أوسع من ذلك، ولعل هذا هو ما يُذكِّر بالجانب "التداولي المرتبط بـ"نظرية الإقناع"[2]، وذلك بما يجعلها أيضا "تأملا في اللغة والفكر، إنها لسانيات "ذهنية" عامة، فهي تتعلق بكل اللغة، كما أنها "لغة الكل"[3].

من زاوية نفس الرؤية، ونجد أرسطو، "قد فصل في "أورغانونه" بين "الريطوريقا" و"البويطيقا"[4]، ومع ذلك قد جمعهما، رغم التقابل الحاصل بينهما[5]، داخل نفس الأورغانون، مما يؤكد على الصلة التاريخية بينهما وبين مدار المنطق والفلسفة ضمن خطاب الفلسفة اليونانية القديمة. وفي هذا الباب تشير بعض الدراسات بأن "للسوفسطائيين فضلا كبيرا في التمهيد لأفلاطون وأرسطو، فقد كانت بحوثهم في الخطابة واللغة، وجدلهم حول معاني الكلمات واختلافهم في إدراكها، كل ذلك كان معينا خصبا لبحوث أفلاطون

---

(1) قراءة جديدة للبلاغة القديمة: رولان بارث. ترجمة عمر أوكان - إفريقيا الشرق - الطبعة الأولى 1994. ص 5.

(2) نفسه 5.

(3) نفسه 6.

(4) نفسه 6.

(5) نفسه 19.

وأرسطو[1]، مما جعل الأول منهما يمثل نهاية تأسيس النقد عند اليونان وبداية النضج[2]، وجعل الثاني هو المؤسس الحقيقي له[3].

ومن ذلك أيضا ما يراه عدد من الدارسين حول خصوصية العمل الفني التي تجعله متناظرا تارة، ومتوازيا تارة أخرى، ومتداخلا تارة ثالثة مع مدارات الخطاب الفلسفي: من ذلك ما يراه الأستاذ عباس ارحيلة من أن الفلسفة والشعر يهدفان معا إلى استجلاء الحقيقة[4]، بل قد تكون طبيعة الشعر أرحب وأشمل في مقاربة التاريخ والواقع من وجهة نظر الفلاسفة الأقدمين، بحيث يصبح مجال حركته أرحب وأكثر عمومية، فيكون بالتالي أكثر فلسفة من التاريخ[5]. وهكذا يستنتج بأن الوضعية المعرفية للشعر تمكنه من معالجة القضية التاريخية والقضية الفلسفية، إلا أن أرسطو قرّر أن الشعر أوفر حظا من الفلسفة وأسمى مقاما من التاريخ[6].

ويمكن هنا استحضار ما أورده الأستاذ محمد الولي من أقاويل فلسفية معاصرة حول خصوصية العمل الشعري وطبيعة الصورة الشعرية: حيث أوضح في سياق ذلك بأن الشعر تفكير بالصور[7]، وأن الصورة إبداع خالص للذهن Esprit، ولا يمكن أن تنتج عن مجرد المقارنة (أو التشبيه). إنها نتاج التقريب بين واقعتين متباعدتين، قليلا أو كثيرا[8]. مما يعني أن مجال اشتغال الخطاب الشعري والفلسفي واحد مع اختلاف الأداة، فلزم أن ألا تكون طبيعة الخطاب البلاغي، المشتغل على العمل الفني، ومنه الشعر، ذات خلفيات فنية لغوية محضة بل فكرية فلسفية نفسية أيضا[9].

وإنها لواضحة من خلال عدد من الدراسات المعاصرة حول نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين، أوجه الاتصال والمزج بين مباحث المنطق عندهم، وبين مباحث البلاغة: ومن هذه الزاوية ترى الأستاذة ألفت كمال الروبي بأن فلاسفة الإسلام سعوا إلى اعتبار الشعر فرعا من فروع المنطق، وعالجوا مباحثه على أساس ذلك[10]، وهكذا حاولوا أن يحددوا اللغة الشعرية من خلال مقابلة الشعر مع نظائره في النسق

---

(1) النقد الأدبي الحديث: محمد غنيمي هلال: ص 20. نقلا عن الأثر الأرسطي/ م.س.147.

(2) نفسه 153.

(3) نفسه 162.

(4) الأثر الأرسطي/ م.س. 207.

(5) نفسه 207.

(6) نفسه 206.

(7) الصورة الشعرية في الخطاب البلاغي والنقدي: ذ. محمد الولي – المركز الثقافي العربي/ الدار البيضاء. الطبعة الأولى 1990. ص 8.

(8) نفسه 16.

(9) يقارن ب22-25.

(10) نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين، من الكندي حتى ابن رشد: ألفت محمد كمال عبد العزيز – الهيئة المصرية العامة للكتاب – الطبعة الأولى 1984. ص 165.

المنطقي؛ خاصة البرهان الذي يمثل القمة في هذا النسق، وكذلك الخطابة التي هي مجاور لصيق بالشعر في هذا النسق المنطقي[1]. ومن هناك سعت البلاغة النظرية عندهم إلى التفريق بين لغة الشعر ولغة البرهان[2]، من زاوية منطقية تركيبية؛ وكانت عنايتهم بالشكل الذي يتفرد به الشعر عن غيره من الفروع المنطقية الأخرى[3]، مع التأكيد على أن هذا المدار هو ما كان يمثل العامل المشترك بين شتى فروع المتصل المنطقي الذي يمثل البرهان قطبه الأقصى والشعر قطبه الأدنى المقابل، والذي يضم بين هذين القطبين الصنائع المنطقية الأخرى وهي الجدل والسفسطة والخطابة[4]، ولعل هذا المدار المشترك بينها هو ما يتمثل عندهم في نسق أستخدام الألفاظ[5]، مما جعل الفلاسفة المسلمين يفرقون دائما بين وظيفة البلاغة النظرية التي تتجلى في التفهيم[6]، وبين وظيفة العمل الفني التي تتجلي في التعجيب[7]، على الرغم من اعترافهم بالطبيعة المعرفية له[8].

3- 2: في الوصف البنيوي للعلاقة:

من المداخل الكلية لمنطقة التماس البنيوي بين الخطاب البلاغي والمنطق، ما يثيره الأستاذ عبد السلام المسدي حول شمولية الفعل الأدبي الإنساني؛ حيث يبدو أي عنصر من عناصره الكلية غير قادر على الوجود في غياب باقي عناصره الأخرى؛ هكذا تتداخل الخصائص الفكرية في هذا الخطاب بالخصائص الجمالية، ولا يكتمل وجود كلا الضربين الأولين إلا بتداخلهما بالخصائص التواصلية التأثيرية له.

من هذا المدخل الكلي ينطلق الأستاذ عبد السلام المسدي، إلى إضاءة فرضية ازدواج الوظيفة والغاية في الخطاب الأدبي وتعاضدهما، حيث يؤدي هذا الأخير ما يؤديه الكلام عادة وهو إبلاغ الرسالة الدلالية، ويُسلّط مع ذلك على المتقبل تأثيرا ضاغطا، به ينفعل للرسالة المبلّغة انفعالا تاما[9]. وسرعان ما يقدم بعض الأسس المبدئية المحددة لأوجه العلاقة بين الخطابين، حيث يرى أن الفصل بين لغة الأثر الأدبي

---

(1) نفسه 165.
(2) نفسه 167.
(3) نفسه 167. -
(4) نفسه 169.
(5) نفسه 168.
(6) نفسه 176.
(7) نفسه 176.
(8) نفسه 291.
(9) الأسلوبية والأسلوب: د. عبد السلام المسدي – الدار العربية للكتاب/ طرابلس – الطبعة الثالثة 1982. الصفحة 36.

ومضمونه من شأنه أن يحول دون النفاذ إلى صميم نوعيته[1]، رغم ما بين ماهية الحدث الإبلاغي وماهية الإبداع الأدبي[2] من تباين[3].

إن هذا التعالق بين الجانبين أثار فلاسفة اللغة والأسلوب للتنقيب عن جذور هذه الارتباط ضمن تعالقات أبعد، يكتشفها الأستاذ عبد السلام المسدي في نقط منها:

أ- **البعد البنيوي للغة:** استنادا إلى بعض الدراسات المعاصرة، يرى الأستاذ عبد السلام المسدي بأن اللغة كائن حي[4] محكوم بنسق كلي مترابط، يقوم على ظواهر مترابطة العناصر، ماهية كل عنصر وقفٌ على بقية العناصر بحيث لا يتحدد أحدها إلا بعلاقته بالعناصر الأخرى. . بحيث لا يتغير عنصر إلا انجر عن تغيُّره تغيُّرُ وضعِ بقية العناصر[5].

ب- **البعد البنيوي لدراسة الأسلوب:** استنادا إلى استنتاجات ستاروبنسكي، يرى الأستاذ عبد السلام المسدي إمكانية التسليم بشمولية اللسانيات وإشعاعها على كل علوم الإنسان[6]. هكذا يستنتج بأن الأسلوبية لسانيات تُعنى بظاهرة حمل الذهن على فهم معين وإدراك للنصوص[7]، وأن النحو سابق في الزمن للأسلوبية إذ هو شرط واجب لها، فكل أسلوبية هي رهينة القواعد النحوية الخاصة باللغة المقصودة[8]، وعلى ذلك فإن النحو يضبط لنا قوانين الكلام، بينما تقفو الأسلوبية ما بوسعنا أن نتصرف فيه عند استعمال اللغة[9]. ورغم أنه يعتبر البلاغة والأسلوبية شحنتين متنافرتين متصادمتين[10]، فإن فصله النظري هذا يؤول آخر الأمر إلى ضرب من التكامل بين المدارين، يناظر التكامل بين آلتيْ الوصف والتفسير. هكذا يرى بأن البلاغة علم معياري يرسل الأحكام التقييمية، ويرمي إلى تعليم مادته وموضوعه[11]، بينما ترمي الأسلوبية إلى تعليل الظاهرة الإبداعية بعد أن

---

(1) نفسه 36.
(2) نفسه 47.
(3) نفسه 47.
(4) نفسه 50.
(5) نفسه 50.
(6) نفسه 47.
(7) نفسه 49.
(8) نفسه 56.
(9) نفسه 56.
(10) نفسه 52.
(11) نفسه 52-53.

يتقرر وجودها[1] ولعل نظير هذا ما قام به رواد الاتجاه الفلسفي بالغرب الإسلامي خلال القرنين السابع والثامن الهجريين مما يؤشر على أن الأسلوبية ليست بالضرورة علما حديثا[2].

ج- **البعد البنيوي المنطقي لعملية الإبداع:** وذلك قد يبدو في ارتباط الخطاب البليغ ارتباطا عضويا بكلا جناحيه المركزيين وهما: المرسل والمرسل إليه. هكذا يرى الأستاذ عبد السلام المسدي بأن التفكير الأسلوبي[3]، يقوم تاريخيا على ركح ثلاثي دعائمه هي: المخاطِب والمخاطَب والخطاب[4]، وأنه ليس من نظرية في تحديد الأسلوب إلا اعتمدت أصوليا إحدى هذه الركائز الثلاث أو ثلاثتها متعاضدة متفاعلة[5]، بحيث لا يكون مخاطِب بدون مخاطَب وخطاب، كما لا يكون مخاطب ولا خطاب ما لم تكتمل أضلاع المثلث[6]. هكذا تنظر الدراسات البلاغية المعاصرة إلى الأسلوب بكونه هو الإنسان عينه[7]، وإلى الخصائص الأسلوبية[8]، بكونها جوهرية لا تتحقق المادة الإنشائية إلا بها[9]، وإلى المتقبِّل، بكونه مصب صياغة الخطاب، التي هي بدورها مرآة حقيقية لانعكاس المتقبِّل[10].

ولقد راهن الخطاب النقدي والبلاغي الفلسفي منذ بدايات تأسيسه على مبدأ شمولي ؛ ويتمثل في انسجام النص الأدبي على اختلاف طبائعه ومستوياته وسماته: والمرجح هو أن مهمته كانت مزدوجة، بين سيرورة الانطلاق الميداني من نصوص البيان العربي المبثوثة في خزائن الثقافة العربية الإسلامية، وبين هاجس استشراف المثالات العليا الموظفة من أجل الرقي بالخطاب إلى مستوى تعبيري قادر على شد انتباه المتلقي والتأثير عليه[11].

---

(1) نفسه 53.

(2) يقارن ب64.

(3) نفسه 61.

(4) نفسه 61.

(5) نفسه 61.

(6) نفسه 80.

(7) نفسه 67.

(8) نفسه 72.

(9) نفسه 72.

(10) نفسه 80. ويقارن بلسانيات النص: مدخل الى انسجام الخطاب - محمد خطابي. المركز الثقافي العربي/ البيضاء. الطبعة الأولى 1991. ص 48-50.

(11) لسانيات النص/ م.س. 95.

وهكذا يبدو أفق 'انسجام الخطاب: أدوات وعلاقات'[1] هو المهماز المفضل لدى عدد من النقاد والبلاغيين والمفسرين للسفر في أرض البيان العربي واستكشاف جغرافيته ومعادنه النفيسة، مما جعلهم - رغم غلبة الاختلاف في المنطلقات والحاجات والغايات - يشتركون في الإقامة الطويلة على أرض ذلك البيان العربي، والاستمداد من أنواع خطابية شاعرية بامتياز[2].

ولاشك أن الأعمال النقدية المعاصرة التي قاربت كيفيات انبناء هذا الخطاب طبقا لقوانين الانسجام والتناسب الدلالي والبنيوي، كانت مشدودة إلى تصورات فلسفية متكاملة. سعت الى رسم جغرافية بنيوية لقوانين انسجام الخطاب البلاغي. وذلك من خلال بناء لمفهوم الأسلوب 'بالاعتماد على خصائص انتظام النص بنيويا[3]، مما يجعل حقيقته في الخطاب البلاغي تنمو مع نمو العلاقات المميزة في نسيج الكلام الأدبي تخصيصا، وعلاقته 'بجملة الجهاز اللغوي الذي تتنزل فيه[4]. ولعل هذه الخاصية هي ما دفع بعض الدراسات اللسانية التأسيسية، عنده، إلى تعريف 'النص الأدبي بكونه خطابا تغلبت فيه الوظيفة الشعرية[5]، باعتبارها خاصية مركزية فيه. هكذا فإن مشاريع تحليل الخطاب، في تاريخ تراثنا النقدي والبلاغي وواقعه، تتكثف في عموما في تفكيك العناصر المكونة لجهاز الإبلاغ وتتبع 'ما يحدث بينها عند التفاعل وما ينقطع عند الانفصال[6].

وما يميز الأسلوب لدى مثل هذه الدراسات هو: 'كثافة الإيحاء وتقلّص التصريح[7]. والواقع أن هناك سيرورة تناسبية منسجمة بين قطبي هذه الثنائية الأسلوبية، ذلك بأن طاقة الإيحاء في أي خطاب أدبي لا يمكن أن تحقق وجودها بعيدا عن قدر مخصوص من طاقة الوضوح في لحمة هذا الخطاب الأدبي تخصيصا؛ وفي هذا السياق يشير الأستاذ إلى إمكانية التصريح 'بلا إيحاء، ولكن يتعذر الإيحاء بلا تصريح[8].

ومما يجعل طاقة الإيحاء حاضرة بكثافة في نسيج الخطاب الأدبي، عنده هو 'مبدأ الاختيار[9] الذي يعتمده الشاعر أو الناثر في نسج خطابه؛ وهذا الاختيار يبدو قويا في مظاهر محاولات التوفيق المتعاقبة لديهما بين سلطة القوانين النحوية والبنيوية للغة وبين سلطة الاستبدال الفني. ولعل مفهوم 'الانزياح'، عنده، هو ما

---

(1) نفسه 96.
(2) نفسه 96.
(3) الأسلوبية والأسلوب/ م.س. 90.
(4) نفسه 91.
(5) نفسه 92.
(6) نفسه 93.
(7) نفسه 95.
(8) نفسه 95-96.
(9) نفسه 97.

يمثل المرآة الصقيلة العاكسة لحركية ذلك التوافق بين السلطتين، إذ لا نتصور انزياحا إلا عن شيء ما[1]. ثم مهما كان حكمنا على درجة هذا الانزياح في نسيج الخطاب الأدبي، فإن هناك قوانين إبداعية باطنية تحكمه في البدء والمنتهى، مما يجعل هذا "الانحراف" اللغوي فيه "مبررا"[2] بخلفيات الخطاب وقوانينه الداخلية الخاصة به، التي غالبا ما تتميز بعدم الاطراد[3]، كما هو مبرر أيضا بضرب من "الاصطلاح يقوم بين الباث والمتقبل"[4].

ومن المفاهيم الأساسية التي يمكن اعتبارها دائرة مشتركة بين الخطاب البلاغي والمنطق، نجد مفهوم: "النص". والأستاذ محمد مفتاح يبدو لنا في مقدمة الباحثين في بنيته الدلالية من زاوية شمولية. ومن أبرز ما أورده من ملاحظات:

أولا: أن الأصول الثقافية اللاتينية، تنظر إلى "النص" باعتباره "نسيجا"[5]؛ "بما تعنيه هذه الكلمة في المجال المادي الصناعي"[6]. وهذا يستدعي عنده جملة أمور منها: أن اعتبارالنص نسيجا يقتضي اعتبار المفاهيم المرتبطة به نسيجا بنيويا كذلك، مثل: "الانتظام والانسجام والتعقد والتشابك"[7]. ومنها: قابلية هذه المفاهيم للتجلي في نسيج النص، بحيث إذا لم تستحل الأصوات والألفاظ والكلمات إلى كتابة، أي إلى نسيج فإنها ليست نصا[8]. وهذا عنده، هو ما يجعل مفهوم النص، ذا غايات ثقافية واضحة، مثل "تثبيت المعلومات وتجذير السنن وترسيخ السلوك"[9].

بيد أن مفهوم "النسيج" ليس من ابتداع الثقافة اللاتينية وحدها، بل إننا لنجده ضاربا بدلالاته الاصطلاحية في "أعماق الثقافة العربية"[10]، دالا بذلك على مصطلح "الكلام" لا "النص"[11]؛ آية ذلك أننا نعثر عليه بهذا المعنى "منتشرا انتشارا واسعا لدى النقاد والبلاغيين العرب، ويشمل الشعر والنثر معا"[12]. وكتاب

---

(1) نفسه 98.

(2) نفسه 102.

(3) نفسه 105.

(4) نفسه 105.

(5) المفاهيم معالم/ م.س. 16.

(6) نفسه 16.

(7) نفسه 16.

(8) نفسه 16.

(9) نفسه 17.

(10) نفسه 20.

(11) نفسه 20.

(12) نفسه 21.

"دلائل الإعجاز" يشهد أكثر من غيره على الحضور القوي لمفهوم "الكلام/ النسيج"، لكونه استوعب استعمالات السابقين عليه من "المهتمين بالكلام"[1]، والذين كانوا "يقيسونه بالأعمال الصناعية"[2].

ثم نجد الأستاذ مفتاح يثير بهذا الصدد إشكالا فلسفيا دالا مفاده: "أن هذا التماثل بين النص والكلام يفرض طرح بعض الأسئلة - وإن كانت الإجابة عنها تصعب في الوقت الحاضر - وأولها هو: هل النسيج هو الأصل ثم شبه به النص والكلام؟.. وثانيها هو: لماذا كانت الثقافات اللاتينية متطورة داخليا كما يتجلى الأمر في مثال النسيج؟.. "[3].

ثانيا: أن الأصول الثقافية العربية الإسلامية تنظر إلى النص باعتباره: "منصّة"[4]، وهي المدار الدلالي المبرّز بالكتابة، الذي "لا يحتمل التأويل"[5] عند قراءته. وإذا كان الشافعي معتبرا، عند الأستاذ الباحث، من أهم المؤسسين لهذا المعنى الاصطلاحي"[6] في ثقافتنا العربية الإسلامية، فإنه بالإمكان الوقوف على بؤرة دلالية مشتركة بين المعنى اللاتيني السابق والمعنى العربي الإسلامي اللاحق، وهي: "الدلالة القارة الحقيقية الظاهرة أو المتوصل إليها بالتأويل"[7]، مما يؤشر عنده، على "تشابه الثقافات وإن اختلفت في أصولها"[8].

ثم يرى بأن دلالة البروز والظهور التي يستبطنها مفهوم النص في الاستعمال العربي الإسلامي، هي ما يقف خلف جهاز متناسق من الاصطلاحات الدائرة حوله، ولعل من ذلك: "فصاحة، وبيان، ووحي، وكلمة، وخطاب"[9]. ومن هذه الزاوية المفهومية يؤول مصطلح النص إلى مزيد تخصيص، فتضيق بذلك دلالته عن "كلمتي البيان والبلاغة؛ إذ هما أعم منه وأشمل، كما أنهما أعم منه من الجهة الاصطلاحية"[10]. وكل ذلك يجعل من مفهوم النص، من بعض الوجوه، متقاطعا مع استعمالات عريقة في ثقافتنا العربية الإسلامية لمصطلح "الكلام" باعتباره: "صياغة"[11]. وهكذا يطل هذا المصطلح بدوره بقوة ووضوح على سرب

---

(1) نفسه 21.

(2) نفسه 21.

(3) نفسه 23.

(4) نفسه 17.

(5) نفسه 18.

(6) نفسه 18.

(7) نفسه 19.

(8) نفسه 19.

(9) نفسه 19.

(10) نفسه 20.

(11) نفسه 23.

كامل من المفاهيم المنضوية تحت : نظرية النظم التي قد تضاهي إلى حد كبير نظرية النص المعاصرة"[1]؛ إذ تبدو المفردات فيها "شبيهة باللؤلؤ؛ إذ تنظم المفردات كما تنظم اللآلئ في السلك، وإذ سبيل نظم المفردات هو سبيل نظم اللآلئ"[2]، على شرط أن السلك الناظم في هذا النظم لا يقل عند النقاد والبلاغيين أهمية وشرفا من اللآلئ المنظومة فيه؛ ولعل عبد القاهر الجرجاني يقف في مقدمتهم، وهو عميدهم في هذه النظرية[3].

والواقع أن مفهوم **الانتظام والتفاعل** بين عناصر الكلام والنص، سواء باعتبارهما نسيجا أو صياغة، هو ما يجعل الانتقال سهلا نحو مقاربات مفهومية سليلة وموازية: منها ما يرى الباحث بصدده أن "**الكلام**، من هذا المنظور "شبيه بالجسم البشرى، وهذا شيء طبيعي ما دام الجسم البشري مناط الحياكة والصياغة والتصوير"[4]، مما استدعى معه استحضار ثلة من المفاهيم المنطقية الدائرة حول بناء العلاقات بين عناصر الكلام كما هو الشأن في طبيعة العلاقات بين عناصر البدن؛ يقول الأستاذ مفتاح: "إن هناك مقاييس بنيوية وجمالية ووظيفية صارت متداولة بين بعض النقاد البلاغيين العرب، وهي: الاتصال، والتناسب، والانتظام، في مقابل الانفصال، والمباينة.. وهي مقاييس تشمل الشعر والنثر"[5].

ومنها ما يرى بصدده أن الكلام العربي يصبح حاملا لمفهوم "الماء" أيضا[6]: هكذا فإن النقاد والبلاغيين العرب لم يقتصروا "بتشبيه الكلام بالماء، وإنما تعدوا ذلك فجعلوا من الماء وحركاته مصطلحات بلاغية ونقدية مثل الانسجام والاطراد"[7].

ثالثا: إذا كانت "الكتابة"[8]، في الثقافة العربية الإسلامية شرطا ضروريا "لوجود النص"[9]؛ وأن "النص على الحقيقة يطلق على ما هو مكتوب"[10]، "مما يجعل النصوص تؤكد النصوص، والتواصل ينتج التواصل"[11]، فلابد وأن تتوفر لعملية قراءة النص استراتيجيات منهجية قارة من أجل إنتاج عمليات تأويلية

---

(1) نفسه 23.

(2) نفسه 23.

(3) يقارن بما قاله الأستاذ مفتاح في الصفحتين 24-25، حول هذا المعنى.

(4) نفسه 25.

(5) نفسه 25.

(6) نفسه 26.

(7) نفسه 26.

(8) إذ هي "التي يتولد عنها تواشج العلاقات بين المكونات المعجمية والنحوية والدلالية والتداولية في زمان ومكان معينين، ويطلق على هذا التواشج: التلاحم والاتساق والانسجام". نفسه 39.

(9) نفسه 27.

(10) نفسه 39.

(11) نفسه 29.

بدون مخاطر. ومن أهمها عنده ما يتجسد عبر ثلاث استراتيجيات، هي: **الاستراتيجية التصاعدية**: ألتي تعني الانتقال من العام إلى الخاص[1] في تتبع جزئيات النص من الجزئي إلى الكلي. **والاستراتيجية التنازلية**: ألتي تنطلق من العام إلى الخاص، ومن الكلي إلى الجزئي، ومما هو مذكور لاستنباط غير المذكور[2]. **والاستراتيجية الاستكشافية**: ألتي يعتمد فيها المؤول على مؤشرات لبناء قراءة معينة بعد التجربة والخطأ إلى أن يظفر بمبتغاه[3]. هكذا - ومن هذه الاستراتيجيات جميعها - يستنتج الأستاذ الباحث بأن النص، على الحقيقة أو على المجاز موضوع للتأويل[4].

خُلاصات:

من بين الاستنتاجات التحصيلية حول هذا الباب:

1- **حقيقة البعد البرهاني** في تجربة المنطقيين والرياضيين المغربيين في العصر الإسلامي الوسيط؛ وأن الآلة البرهانية الرياضية، كانت هي أبرز ما يجسد نظرية التصور المنطقي والبياني، كما نظّر لها، وعمّق أسسها رواد الاتجاه الفلسفي في بيئة النقاد والبلاغيين بالغرب الإسلامي خلال القرنين السابع والثامن الهجريين.

2- أن لهذه الرؤية البرهانية إلى النقد والبلاغة **خلفيات مرجعية بعيدة وقريبة**، مما يعني أنها - مهما حظيت موضوعيا بضرب من التميز - غير مقطوعة الصلة بإنجازات منطقية برهانية بشرق الثقافة العربية الإسلامية العلمية وغربها على حد سواء. هكذا تمت الإشارة الموجزة إلى:

2-1: أن **عَلَما مشرقيا كالغزالي**؛ لا يجوز على بصمته التاريخية في هذا السياق المرجعي، لكونه - فقط - في مقدمة العوامل المعرفية لتوسيع دائرة تفاعل الآلة البرهانية المنطقية مع بيئات معرفية إسلامية متنوعة، ثم تعميق مجرى هذا التفاعل، بل أيضا لأن له **حضورا مرجعيا مباشرا وقويا في إنجازات رواد الاتجاه الفلسفي** بالغرب الإسلامي، ولعل أقوى حضور مرجعي له، ما نجده عند ابن البناء المراكشي، وبدرجة أقل عند السجلماسي.

---

(1) نفسه 33.

(2) نفسه 33.

(3) نفسه 33.

(4) نفسه 35. على أن هناك من وسّع، في ثقافتنا العربية الإسلامية، من دائرة مفهوم النص، بحيث أصبح مشتملا على معنى الكون والعالم سواء منه الطبيعي أو ما وراء الطبيعي، على اعتبار أن النص المكتوب ليس مخوّلا وحده لإنتاج الحقيقة، بل ثمة نصوص أخرى غير مكتوبة يمكن استدرار شآبيبها منها بواسطة التأويل. ولعل البحث في تجنيس الظواهر وتصنيفها وتشعيب أنواعها لا يعدو أن يكون من هذه الزاوية محاولة لتأويل النصوص غير المكتوبة وذلك بالبحث في كنهها وذواتها.

2-2: **أن عَلَما مغربيا أندلسيا كابن حزم الظاهري؛** يجسد إحدى الخلفيات المرجعية الهامة وغير المباشرة **لتأسيس اتجاه منطقي برهاني بالغرب الإسلامي** الوسيط. والمرجح أن بصمته البرهانية تلك - فيمن جاء بعده بعد القرن الخامس الهجري - تتشخص أكثر عبر منزعين اثنين:

الأول: **إسهامه الواضح** في تأسيس رؤية منهجية عقلية تأصيلية كلية في الشرعيات والمنطقيات، كبديل للرؤية الشكلية التجزيئية التي كانت سائدة في عصره.

الثاني: **تعميقه لنزعة توسيع دائرة تفاعل المنطق والبرهان** بعدد من العلوم العربية الإسلامية والتي منها الفقه والنقد والبلاغة؛ وذلك مما مهّد لبزوغ اتجاه برهاني منطقي واضح المعالم ضمن المراحل العلمية التي جاءت انطلاقا من القرن السادس الهجري.

3- **أن عَلَما مغربيا/ أندلسيا كابن رشد الحفيد؛** يجسد بإنجازاته المنطقية البرهانية وحدث نكبته الشهيرة مفارقة ثقافية وفلسفية دالة في سياق تاريخ العلوم بالغرب الإسلامي الوسيط. وبالإمكان اعتباره محطة منطقية شمولية تجاوزت التفاعل مع برهان أرسطو، بالقدر الذي يمكن النظر التاريخي إلى نكبته الفكرية في أخريات حياته منعطفا لموت الفلسفة وازدهار الدراسات المنطقية البرهانية بالمغرب الأقصى الذي احتضن مشروع رواد الاتجاه الفلسفي من بعد.

وفي هذا السياق يمكن تسجيل جملة خلاصات:

3-1: **أن الآلة المنطقية البرهانية** مع ابن رشد الحفيد، **قد وسّعت من مدار رؤيتها المرجعية**، فلم يعد أرسطو وحده هو **مثالها الأول**، مما جعلها خزانا مغربيا مثاليا لكافة البصمات الإسلامية واليونانية وغيرهما. وقد اعتبر هذا الفيلسوف المغربي خلفية مباشرة لاتجاه منطقي برهاني مستقل، **غرس** **بذرته** في تربة المعارف العربية الإسلامية بالغرب الإسلامي الوسيط **فآتت أكلها من بعده.**

3-2: بيد أن **فرضية الحضور البرهاني الرشدي** - إلى جانب حضور برهان الغزالي - تبدو مثيرة للتساؤل وربما الاندهاش؛ وذلك لمستويات التقابل بين قراءة الرجلين للمنطق والبرهان. على أن مظاهر التنوع في إنجازات الرواد الثلاثة قد تلطّف من هذا التفارق، حيث يبدو برهان ابن رشد حاضرا بقوة في مشروع حازم القرطاجني، في حين يبدو برهان الغزالي حاضرا بقوة في مشروع ابن البناء المراكشي وأبي القاسم السجلماسي. ولعل ابن رشد يمارس في مشروع الرجلين حضورا تقابُلياً عميقا لاستحالة غيابه الكلي عن إنجازاتهما.

4- وتستدعي إمكانات ارتباط النقد والبلاغة بتلك الآلة البرهانية الرياضية، سؤال البحث عن إمكانات **تشكّل مشروع نقدي جمالي في الخطاب الفلسفي الإسلامي،** ذلك لم يكن متيسرا سوى بإضاءة مبدئية لجسور العلاقة الممكنة بين خطاب الفلسفة ذاتها وخطابي النقد والبلاغة. وهكذا أمكن الوقوف على مجمل مقالات الدارسين حول حقيقة العلاقة بين المنطق والنقد من جهة، وحقيقة

علاقة المنطق والفلسفة بالخطاب البلاغي من جهة ثانية، مما أفضى إلى النظر إليها من زوايا متقابلة، لكنها جميعا أنتهت إلى إثبات النسب بين هذه الدوائر؛ كل من منظوره ومنطلقاته، سواء منه الفلسفي أو البنيوي أو اللساني.

البَـــاب الثَّالث

إِشكَالاتٌ نَقدِيةٌ وبَلاغِيَةٌ كُلِّية

طبيعة النَّزعة البُرهانية في النقد والبلاغة العربيين

الفصل الأول: حَول مَفهوم "البَلاغة النَّظرية"

الفصل الثاني: "حَازم القَرطاجني" وتَأسيس "النَّظرية الشِّعرية".

الفصل الثالث: "ابنُ البَنَّاء المُرَّاكشي" وتَوظيف "المَنطق الرِّياضي البُرهاني".

الفصل الرابع: "أَبُو القَاسم السِّجلماسي" وأُطروحة "التَّناسُب الرِّياضي".

الفصل الأول

حول مفهوم "البَلاَغة النَّظرية" في مشروع "الاتِّجاه الفلسفي"

مدخل إلى الاستيعاب

ترى الأستاذة ألفت كمال الروبي، بأن "الاتجاه النظري[1] إلى تشخيص الظاهرة الأدبية، يجد ضالته العلمية منذ نشوئه في غاية تكوين المفاهيم والتصورات النظرية التي تشكل الأساس النظري لدراسة الأدب عامة"[2]، على أن أقوى ما قد يرتبط به مفهوم "البلاغة النظرية" هو: أساس الوعي بنسق الخلفيات المرجعية والمفهومية الناظمة لمفهوم البيان العربي، موصولا بأفق العلل والغايات المضيئة لأبعاده الوظيفية، وذلك ضمن نسق أشمل هو نسق الثقافة العربية الإسلامية.

ويبدو لنا أن قائد المفاهيم الفلسفية التي ارتبطت بمدار البلاغة النظرية عند النقاد المتفلسفين عموما، وضمن تجربة الرواد الثلاثة للاتجاه الفلسفي على الخصوص، هو مفهوم "العلم"، باعتباره الآلة التصورية والمنهجية في تحصيل مقاييس صلبة لبناء أدبية مثالية ومتعالية. ومن الملاحظات التي يمكن تسجيلها من استعمالات هؤلاء الرواد لمصطلح العلم، نجد: ارتباط مفهومه بتحصيل الكليات وتمييزها عن الجزئيات، في حين ينفرد كل واحد منهم بزاوية وظيفية لهذا التحصيل المفهومي لمصطلح "العلم":

---

(1) نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين/ م.س. 3.

(2) نفسه 3.

المبحث الأول

في مفهوم "العلم" بالشعر عند حازم القرطاجني

يلاحظ الأستاذ جابر عصفور بأن حازما القرطاجني سعى إلى تفكيك مفاصل هذا المفهوم الفلسفي ضمن تجربته النقدية التنظيرية في إطار ما يسميه ب"علم الشعر". وفي هذا الباب يمكن تسجيل ملاحظات عديدة:

أولا: ما يستنتجه من أن "علم الشعر" عند حازم، يقع في إطار دائرة أوسع، هي "صناعة البلاغة" أو "علم البلاغة" الذي يحتوي صناعة الشعر والخطابة"[1]. وفي هذا السياق يخلص الأستاذ الباحث بأن مصطلحي "العلم" و"الصناعة"، لا يفترقان كثيرا في استعمال القرطاجني. هكذا فإن "العلم"، عنده، هو "الوعي النظري بالصفات الراسخة للموضوع"[2] وبذلك ينصرف في مفهومه إلى الأصول النظرية المتعلقة بإدراك الكليات"[3]. وأما "الصناعة" فهي عبارة عن "العلم بكيفية العمل"[4]، وبذلك ينصرف مفهومها عنده إلى الجوانب العملية المتعلقة بكيفية"[5] الإبداع الشعري.

إن "منهاج" حازم، قد يشهد أحيانا ضربا من التداخل بين مفهومي"العلم" و"الصناعة"؛ ومما تؤشر على هذه "الازدواجية" في "الفهم"[6]، لديه: أن كلا المفهومين أساسيان في الحديث عن تكوينية الشاعر والناقد معا. هكذا "لا يمكن للشاعر أو البليغ بعامة أن يبدع دون علم أو معرفة بالصناعة"[7]، كما أن "الناقد لا يمكن أن يكون ناقدا ما لم يجمع إلى جانب المعرفة بالقوانين الكلية، جانب المعرفة بالأصول العملية للصنعة"[8].

ثانيا: يلاحظ بأن مفهوم "علم البلاغة"، عند حازم، يشهد تميزا عن معاصريه واللاحقين على حد سواء: هكذا يرى بأن مفهومه، عنده، كان "أقرب إلى ما نسميه - في عصرنا الحاضر - بالنقد الأدبي، من

---

(1) مفهوم الشعر/م.س. 196.

(2) نفسه 196.

(3) نفسه 197.

(4) نفسه 196.

(5) نفسه 196.

(6) نفسه 198.

(7) نفسه 198.

(8) نفسه 198.

حيث شمول العلم وتعدد جوانبه"[1]؛ بقدر ما هو متميز عن مفهوم البلاغة، "بمعناها الذي ثبت في شروح التلخيص بفضل السكاكي"[2].

وبهذا المعنى فإن "علم البلاغة" عنده "يتجاوز علوم اللسان الجزئية"[3]، إلى مقاربة فلسفية كلية تسعى إلى بناء "تصورات كلية عن العالم باعتباره مصدر الإبداع، وعن المبدع باعتباره الفاعل الخلاق في عملية الإبداع، ناهيك عن العمل والمتلقي"[4]. وهكذا تبدو علاقة البلاغة بالفلسفة ضرورية، إلى حد أنه أدرك من زاوية نظره استحالة إقامة علم البلاغة "ما لم تعتمد على الفلسفة"[5].

وبما أن مفهوم "علم البلاغة عام وعلم الشعر خاص"[6]، فإن حازما يبدو "مشغولا بعلم الشعر أكثر من أي شيء آخر"[7]. وحتى عندما نجده يهتم بالبلاغة فإن ذلك ليس سوى وسيلة لتعميق الوعي التصوري بالشعر[8]. وهكذا نجده يستند بقوة على منطق التصور كما تبلور عند الفلاسفة الإسلاميين، بغاية بناء حد منطقي للشعر يملك "دلالته الأشمل التي تنطوي على الماهية والمهمة معا"[9]، ليتميز مفهوم الشعر لديه "ابتداء من البداية المنطقية للمفهوم وهي الحد، الذي يقود – عند حازم – إلى تصورات مباشرة عن المهمة أولا"[10].

ثالثا: إن تحقيق حلم ابن سينا بإقامة "علم الشعر المطلق" رهين عند حازم "بالجمع بين الفلسفة والإنجازات النقدية العربية السابقة عليه"[11]. لكن هذا المشروع النظري الشمولي قد يخترم العمر كله ولذلك فلا مهرب له من "أن يلتزم الإجمال دون التفصيل"[12]، بشرط ألا يبتعد خلال هذا الإجمال عن منبع العلم ذاته وهو الشعر؛ ذلك بأن "قوانين الشيء وأصوله لابد وأن تؤخذ من الشيء نفسه، وإلا كانت مجافية لطبيعته"[13].

---

(1) نفسه 201.
(2) نفسه 201.
(3) نفسه 202.
(4) نفسه 202.
(5) نفسه 203.
(6) نفسه 205.
(7) نفسه 205.
(8) نفسه 205.
(9) نفسه 233.
(10) نفسه 233.
(11) نفسه 211.
(12) نفسه 213.
(13) نفسه 215.

وإذا كان حازم القرطاجني يعتبر أن بعض قوانين المنطق صالحة لأن تكون معايير للشعر[1]، فإنه من الضروري الحذر المنهجي من التمادي غير الواعي في الاستناد على هذه الخلفية البرهانية المنطقية، لأن ذلك يمكن أن يمثل خللا منهجيا[2]. وهكذا يدعو حازم إلى الاعتماد على مبدأ الانتقاء المنهجي والاكتفاء من المنطق بما يقدم عونا - فحسب - على مزيد من فهم الأصول الشعرية، دون تجاوز جذري للمقولة الأساسية التي ترى أنه لا يجوز استنباط قوانين صناعة من صناعة أخرى غيرها[3]. مما يعني أن هذا الناقد المتفرد كان واعيا بضرورة الحكم على الشعر من خلال الخبرة به، وبضرورة التهوين من شأن الأصول المنطقية بالقياس إلى الأصول الفنية الخاصة بصناعة الشعر ذاتها[4].

---

(1) نفسه 223.

(2) نفسه 223.

(3) نفسه 224.

(4) نفسه 226.

المبحث الثاني

في مفهوم "العلم" وعلاقته "بالبيان العربي" عند ابن البناء

يثير الأستاذ رضوان بنشقرون ملاحظات أولية حول علاقة ابن البناء بمفهومي "العلم" و"الصناعة"؛ مما يمكن معه إدراج رؤية هذا الأخير ضمن اتجاه "محاولات التأصيل النظري"[1]، التي ظلت "مقترنة - في الأغلب - بنقاد على صلة وثيقة بالثقافة الفلسفية"[2]. هكذا نجد في مقدمته لكتاب "الروض المريع" الإشارات التالية:

أولا: أن ابن البناء المراكشي "يفرق بين علم البديع وصناعة البديع بدقة مميزة تحدد موضوع هذه الصناعة"[3].

ثانيا: أن ابن البناء يضع لمفهوم "العلم" غاية محددة هي التمييز "بين الكليات والجزئيات"[4]. وأنه "يرجع إلى المعاني من حيث هي واضحة أو غامضة"[5]، بينما "الصناعة ترجع إلى كيفية العبارة واختلاف طرقها في البيان والإيضاح"[6].

ثالثا: أنه "يعد البيان موهبة لا صنعة، لأنه لا يكتسب بالتعلم، وأما "علم البيان"، فإنه "لا ينحصر، لأنه يشمل سائر القواعد الكلية المشتركة لطرق الأداء في العلوم كلها"[7]. خلافا لصناعة البيان، التي "قد تنحصر"[8].

وبمقارنة إشارات الأستاذ بنشقرون بأقاويل ابن البناء ذاتها يمكن الخروج بجملة ملاحظات، في مقدمتها:

---

(1) مفهوم الشعر/م.س. 193.

(2) نفسه 195. .

(3) الروض المريع/ المقدمة: م.س. 29.

(4) نفسه 30.

(5) نفسه 30.

(6) نفسه 30.

(7) نفسه 30.

(8) نفسه 30.

2- 1: مفهوم "العلم" في "رسالة الكليات":

يتبوأ مفهوم "العلم" عند ابن البناء درجة مركزية في حياة الموجود العاقل الذي هو الإنسان. ولـذلك يجعله السبيل الوحيد لمرور الكائن الإنساني (اعتقادات وأعمالا وأخلاقا) من مقام الناقص إلى مقام الكامل. ولعل هذا يدرجه عنده في طليعة المعقولات الكلية التي انطلق إلى بيان لوازمها وأعراضها ضـمن رسـالته في الكليات المنطقية. هكذا نجده يؤكد منذ البدء بأن "استكمال الإنسان في اعتقاداته وأعماله وأخلاقـه، إنمـا هـو بالعلم؛ لأنه روح الحياة"[1].

والملاحظ أن ابن البناء، خلال هذا تفهيمه "للعلـم"، يسعى إلى تـشييد مفهـوم كلـي متعـالي وغـير مخصوص بمدار معين من المعارف العقلية أو النقلية، ولذلك يقرنه بكينونة الإنسان ووجوده، في قوله: "والعلم للحياة بمنزلة الروح للنفس"[2].

غير أن هذا المفهوم الكلي المتعالي "للعلم"، لديه، ينقـسم - علـى خـلاف مـا نجـده عنـد المنطقـيين السابقين عليه - بطريقين:

أ- أقسام "العلم" من جهة "العالِم":

تتدرج مراتب "العلم" من جهة تعلقها بإدراكات الكائن الإنساني، إلى ثلاثة مدارج. وذلـك "لانقـسام متعلقه كذلك من حيث المراتب، فإن مراتب الإدراكات الإنسانية ثلاث"[3]:

أولاهما: مرتبة الحس: وأبرز نموذج يجسد هذه المرتبة لديه؛ مقام العبارة المنطوقة باللسان، المدلول بها خلال هذا النطق على معنى كامن في ضمير النـاطق. فهـذه أول عتبـة لانطـلاق الإدراك نحـو اسـتيعاب المعاني والعلم بها. قال ابن البناء: "مرتبة الحس؛ ومنها العبارة باللسان عما في الضمير"[4]. ويرتبط بهذه المرتبة مفهوم مخصوص للمعاني "من حيث تعلق العلم بها"[5]، وهكذا تتحدد دلالتها بكونها متشخصة معينة خـارج الذهن الإنساني؛ "من حيث هي في الأعيان"[6].

ثانيتهما: مرتبة الخيال: وأبرز مفهوم لهذه المرتبة يتجسد في مقام التصور الإنساني المفرد حول دلالة العبارات المنطوقة باللسان؛ بحيث تتحدد دائرة المعنى بحسب دائرة وعمق استيعاب الإدراك الإنساني لها. قـال

---

(1) رسالة الكليات: ضمن كتاب: من تراث ابن البناء المراكشي. تحقيق عمر أوكان. دار أفريقيا الشرق. الطبعة الأولى 1995. ص 21.

(2) شرح رسالة الكليات/ نفس المرجع 30.

(3) نفسه 30.

(4)

(5) نفسه 31.

(6) نفسه 31.

ابن البناء: "مرتبة الفكر التخييلي: ومنها ما يحصل في النفس بالفهم من مدلولات الألفاظ"[1]، "وهي تابعة للحس"[2]. ويرتبط بهذه المرتبة مفهوم مخصوص للمعاني، متعلق بجهة تكونها في الذهن الإنساني تكونا تأويليا فرديا، بحيث لا يتحقق وجود لها خارج ذلك التأويل المفرد؛ ولذلك نظر ابن البناء إليها "من حيث هي في الأذهان، وهناك يعرض لها العموم والشمول"[3].

ثالثهما: مرتبة العقل: وأبرز مفهوم مجسد لها عنده، هو "المعقولات الثابتة الدائمة"[4]، بصرف النظر عن إدراك المدرك لها أو عدمه، فهي موجودة وجودا موضوعيا من قبل وجود المدرك ومن بعده، ولذلك يرى ابن البناء بأنها "سابقة على المرتبتين الخيالية والحسية في الوجود، وبها يصح ما يحصل فيها من المدركات، فهي أم وأصل"[5]. ويرتبط بهذه المرتبة مفهوم مخصوص للمعاني عنده، حيث ينظر إليها "من حيث ذواتها وأنفسها"[6]، باعتبار كونها "حقائق محضة معقولة لا عموم فيها ولا خصوص"[7].

ب- أقسام "العلم" من جهة "المعلوم":

وهذه عنده مستقاة مما فصله المنطقيون من قبله "في المشهور من القول"[8]؛ وذلك في ارتباطها بالذوات المعلومة من حيث بساطتها وتركيبها[9]، ولذلك ينقسم العلم بحسبها إلى "تصور، وتصديق"[10]. على أن العلم بأعراض ولوازم الذوات المعلومة يعيد مفهوم العلم إلى قسمته الثلاثية. قال ابن البناء: "هذان القسمان له، من جهة انقسام المعلومات إلى بسيط ومركب؛ ويتعلق العلم بها من حيث نحسها بالحواس، وبها من حيث هي مرتسمة بأسمائها وصفاتها في الخيال الذهني، وبها من حيث هي حقائق ثابتة في نفس الأمر"[11].

(1) نفسه 30.
(2) نفسه 31.
(3) نفسه 31.
(4) نفسه 30.
(5) نفسه 31.
(6) نفسه 31.
(7) نفسه 31.
(8) نفسه 31.
(9) نفسه 31.
(10) نفسه 31.
(11) نفسه 31.

2- 2: مفهوم "العلم" في كتاب "الروض المريع":

تتجسد رؤية ابن البناء حول لمفهوم "العلم"، ضمن الفصل الثالث المخصص عنده لتأصيل "صناعة البديع"[1]، مما يجعل تعريفه لهذا المصطلح الكلي مندرجا في سياق مقارنة حدوده المفهومية بحدود دلالة مصطلح آخر هو: "الصناعة"[2] مقترنا مع عدد من المصطلحات المرتبطة به في أثناء استعمالات رواد الاتجاه جميعهم[3]. وفي مقدمة هذه المصطلحات، نجد: "البلاغة"، و"البديع"، و"الفصاحة"[4].

والملاحظ أن فهم ابن البناء لدلالات هذه المصطلحات الأخيرة، لديه، يتميز بارتباط مداراتها المفهومية ببناء التصور حول الشيء، أكثر من ارتباطها ببناء التركيب. هكذا يعرف ابن البناء "البلاغة" بقوله: "أن يعبّر عن المعنى المطلوب عبارة يسهل بها حصوله في النفس متمكنا من الغرض المقصود"[5]. ويعرف "الفصاحة" بقوله: "أن يكون اللفظ مشاكلا للمعنى"[6]. على أن هذه المدارات الدلالية لديه تنزع نحو الشمول لا التجزيء: هكذا نجده يقول في سياق تعريفه للفصاحة: "إذا اجتمع للكلام أن يكون لفظه فصيحا لسهولة مخارجه وعذوبته في السمع وسهولة تصور معناه، وحسن مبانيه بالمشاكلة العقلية والنظام الطبيعي واتساع الفهم في لوازمه؛ فهو العالي الدرجة.."[7].

وينطلق ابن البناء إلى بناء دلالة "العلم"، بكيفية تبدو معها مجدولة الأطراف مع مفاهيم ضميمة لها: هكذا لا يتضح مفهوم العلم عنده سوى بإضاءة مفهوم الصناعة، كما لا يتضح مفهوم هذا المصطلح الأخير سوى بالتمييز بين مفهومه في ذاته، ومفهومه مقترنا بمعنى آخر.

إن مفهوم "العلم"، عند ابن البناء، شمولي: ولعله في رؤيته بمثابة الجنس العالي الذي تندرج تحته أنواع من العلوم الكيفية المستقلة عن المصدر الوالد في الوظيفة، والمشتركة معه في الطبيعة الكلية السارية فيها جميعا. هكذا نجده يعرف "العلم"، بقوله: "والعلم يميز الكليات ويميز الجزئيات، ويميز بين جزئيات كلي (وجزئيات كلي) آخر لا يختلط شيء بشيء"[8]. فمهمة العلم إذن هي تأصيل الأشياء وردها إلى معانيها الحقيقية بالتصنيف والتجنيس والتعريف، وكل ذلك من آلات التمييز؛ حيث تُتميز الحكمة من الشعر، والجد من الهزل في العلم، وتشترك في الصناعة[9].

---

(1) الروض المريع/ المتن: م.س. 85.

(2) نفسه 88.

(3) يقارن بما قيل حول مفهوم العلم والصناعة عند السجلماسي وحازم القرطاجني.

(4) الروض المريع/ م.س. 87-88.

(5) نفسه 87.

(6) نفسه 87.

(7) نفسه 87.

(8) نفسه 88.

(9) نفسه 88.

وأما "الصناعة من حيث هي صناعة"[1]، فإنما: "تعطي القوانين الكلية التي تنضبط بها الجزئيات المندرجة تحتها"[2]، بمعنى أن مهمة الصناعة تتحدد في غاية استقراء كيفيات انبناء الخصائص النوعية التي تجعل من طائفة من الأشياء أو المعاني أو المفاهيم متناسبة مع بعضها البعض، ومنتمية بمجموعها إلى مصدر جنسي واحد.

بهذا الفهم الشمولي والجدلي، ينطلق ابن البناء إلى بناء رؤية تدريجية واشجة بين "صناعة البديع" و"علم البيان": هكذا يرى بأن "صناعة البديع ترجع إلى صناعة القول ودلالته على المعنى المقصود، ومستندها هو علم البيان"[3]. وأما "علم البيان"، فلابد من بناء تصوره بأمرين:

الأول: رجوعه المبدئي الأصيل إلى مدار بناء التصورات، وهو بذلك موصول بجهة بناء العلم بالشيء سواء بشهادة الحس أو العقل. وفي هذا السياق نجد ابن البناء يقول: "وعلم البيان إنما هو من جهة وجه الدلالة والدليل، فهو راجع إلى المعاني من حيث هي واضحة فيه، ومشاكلة الأمور من جهة حقائقها؛ عُبِّر عنها بلفظ أو لم يُعبَّر"[4]. وبهذا المعنى تكون "صناعة البديع هي صناعة البيان، وعلم البيان فوقها"[5].

الثاني: رجوعه التكويني البَدْئي إلى مصدر إلهي لا بشري: ولذلك فعلم البيان عند ابن البناء "شيء يفيضه الحق من عنده على الأذهان، ويشهد به العقل الصريح لا باستفادة من إنسان إنما يحصل من المخلوقين التنبيه على العلم الذي علّمه الله خلقه"[6]. وهكذا فطبيعة هذا العلم كلية شمولية وليست منحصرة، فضلا عن كونها مصدرا لتشييد الكليات القاعدية العقلية، ومن ذلك "أن المرجوح لا يؤثر في الراجح لاختلاف مرتبتيهما في القوة والضعف. والقوي يدفع الضعيف طبعا وعقلا. وكذلك الإمكان لا يقدح، إنما يقدح وجود الممكن لا إمكانه، فإن إمكانه عدم، والعدم لا يقدح في الموجود"[7].

هكذا تبدو قواعد "علم البيان" كلية من حيث كونية أبعادها الوظيفية في ميدان صناعة البيان أو غيرها من الصناعات، "وكذلك سائر القواعد الكلية المشتركة لبيان جزئيات العلوم كلها هي من علم البيان: فعلم البيان لا ينحصر، وصناعة البيان قد تنحصر"[8].

---

(1) نفسه 88.

(2) نفسه 88.

(3) نفسه 88.

(4) نفسه 88.

(5) نفسه 89.

(6) نفسه 88.

(7) نفسه 89.

(8) نفسه 89.

المبحث الثالث

في مفهوم "العِلم" بالبيَان العَربي عند السِّجلماسي

يثير الأستاذ علال الغازي، عددا من الملاحظات حول مفهومي: "العِلم"[1] و"الصِّناعة"[2] عند السجلماسي، ضمن سياقين اثنين: الأول: سياق المقارنة بينه وابن شريكه في التجنيس؛ ابن البناء العددي. والثاني: سياق الربط بين مصطلح: "العلم" وبين مصطلح: "الأسلوب". وفي مقدمة تلك الملاحظات إندراج مفهومي "العلم" و"الصناعة" لديه، ضمن إشكال نقدي بياني عام.

كما أن صاحب المنزع لم يستعمل "مطلقا" مصطلح: "علم البديع"[3]؛ في حين أن "علم البيان" يمثل عنده "جوهر ولحمة وسدى نظرية النقد/ البلاغة/ علم الأساليب"، بما يدفعه إلى اعتبار مصطلح "علم البيان" أساس "النظرية الفلسفية في النقد والبلاغة التي قامت عليها بنائية المنزع"[4]. بدليل أن مصطلحات مثل "البيان"، "الصنعة"، "الصناعة"، "الصنائع"، عرفت على يد رواد "المدرسة الفلسفية": "اندماجا جديدا"[5]، "كما غُيِّب "علم المعاني" وأُعطِيَ "لعلم البيان" مفهوم "كلي" و"مقولي" آخر عوّض به "علم البلاغة، التي أضحت - وكذا البديع - صنعة تمارس أساليبها وطرقها تحت رقابة وتوجيه "علم البيان"[6]. ومن آيات ذلك: "إصرار"[7] المنزع على استعمال مفهوم "علم البيان"، و"علم الأساليب"، و"القوانين"، و"الصناعة النظرية"[8]، "تذكرنا بأعمال الفلاسفة والمناطقة والأصوليين الكبار، ولكنها تقدم دلائل استقلالها في التصور والممارسة والنتائج"[9].

ويرى الأستاذ الباحث بأن "نظرية البلاغة والنقد عند السجلماسي تنبني أساسا على هذا الجذر المشترك الذي تشترك فيه كل المصطلحات التي عرفتها البلاغة أو غيرها من العلوم المشار إليها في المنزع، والموجهة نحو البلاغة. وهذا القاسم المشترك هو: "علم الأساليب"، الذي يتكفل به علميا "علم البيان"[10].

---

(1) ج2.

(2) ج2

(3) مناهج النقد الأدبي بالمغرب خلال القرن الثامن الهجري/ م.س. 3/ 547.

(4) نفسه 459.

(5) نفسه 549.

(6) نفسه 549.

(7) نفسه 552.

(8) نفسه 552.

(9) نفسه 552.

(10) نفسه 556.

انطلاقا من هذه النظرات العامة يمكن الاستنتاج، بأن "الأسلوب" في المنزع، عبارة عن حالة أو روح جمالية سارية في عروق كافة الأجناس البلاغية العشرة العالية بأنواعها الوسيطة والسافلة. أما "علم الأسلوب"، فهو المنطق الكاشف عما يمكن تسميته **بالحركات الجمالية السرّية المتفاعلة في نسيج النظم**. ولعل مهمته لدى السجلماسي هي الكشف النظري والتطبيقي عن ذبذبات الأساليب وكيفيات نموها الباطني في شرايين هذا النظم البياني العربي، بما يعني أن هذا هو ما قد يدفع إلى الاستنتاج بأن كون "**عِلم الأسلوب**" لديه، يمثل مركز **الجمرة البيانية** داخل المنزع، بقدر ما أن "**عِلم البَيان**" يمثل مرآته الصقيلة.

الفصل الثاني
حَازِم القَرطاجَنّي وتَاسيس النَّظرية الشِّعريَّة

مدخل إلى الاستيعاب

ثمة فلاسفة إسلاميون سابقون لحازم القرطاجني في التأسيس القاعدي لنظرية الشعر، بيد أنهم أسهموا في ذلك التأسيس كفلاسفة خُلّص، ومن داخل الخطاب الفلسفي لا من خارجه. ولعل هذا من الفروق الجوهرية بينهم وبين تجربة حازم التي انطلقت من داخل أرض البيان العربي. والواقع أن تجربة هذا الرجل في النقد النظري تسلحت بسلاحين اثنين: الأول: خصائص العبارة العربية المنسوجة تاريخيا في سيرورة البيان العربي. والثاني: خصائص الآلة المنطقية البرهانية المنسوجة في تجارب الفلاسفة الإسلاميين السابقين عليه، أكثر من غيرهم.

وعلى هذه الطريق يرى الأستاذ عباس ارحيلة بأن المصادر الفلسفية الحقيقية التي تجسد الخلفية البرهانية المنطقية القوية، لمشروع حازم القرطاجني، هي "شروح الفلاسفة المسلمين" لأرسطو[1]، لا أرسطو نفسه. هكذا يقوض أطروحة التأثير الأرسطي المباشر في مشروعه، حيث رأى أن "اسم أرسطو لم يرد في الكتاب إلا مرتين"، في حين أن "اسم ابن سينا ورد إحدى وعشرين مرة، ونقل عنه خمسة عشرة نقلا، كما نقل عن الفارابي مرتين نقلين لا يُعرف مصدرهما حتى الآن"[2]. ويمكن حصر أهم أركان أطروحة صاحب "الأثر الأرسطي في النقد والبلاغة العربيين"، حول حازم في أمور منها؛ أن مشروع حازم البلاغي والنقدي ذو غايات إصلاحية[3]، لذلك سعى إلى وضع "قوانين للبلاغة"[4]، استنادا على قراءات الفلاسفة المسلمين للمنطق، واستشرافا لإتمام ما بدأه "الحكيم" أرسطو[5]، وتحقيقا لحلم ابن سينا[6]، وذلك في الوفاء بتأصيل أكثر ما لدى العرب من أساليب، التي ظلت قوانين أرسطو قاصرة عن استيعابها[7].

(1) الأثر الأرسطي/ م.س. 685-686.

(2) نفسه 686.

(3) يقارن ب689.

(4) نفسه 689.

(5) نفسه 690.

(6) نفسه 690.

(7) نفسه 692.

وعلى العكس مما تبناه بعض الباحثين حول أطروحة التأثير الأرسطي المباشر في مشروع حازم النقدي والبلاغي[1]، نجد الأستاذ ارحيلة يرى بأن لا علاقة لمشروع حازم النقدي والبلاغي بتنظيرات أرسطو[2]: إذ من أقوى مظاهر التأصيل عند حازم، إقامته لنسق "الصناعة الشعرية على التخييل"[3] الذي شهد بدوره تأصيلات مفهومية نوعية على يد ابن سينا[4]. وفي هذا السياق يرى بأن "أصالة حازم تتمثل في تناوله للخيال في جانبه الفني وتوظيفه له في العملية النقدية، باعتباره جوهر الشعر وعليه يقوم بناء القصيدة"[5].

بيد أن علاقة حازم بالمنطق كانت له سلبيات تاريخية، رغم الإنجازات القوية في مضمار نظرية الشعر المطلق: هكذا يرى الأستاذ الباحث بأن حازما "أوغل في أساليب المناطقة وتأثر ألفاظهم ومصطلحاتهم وتقسيماتهم، فجنى المنطق على مشروعه؛ ولو يتحقق طموحه في الإصلاح"[6]. وفي سياق اعتراض صاحب "الأثر الأرسطي" على إساءات الباحثين لفهم علاقة حازم بالمنطق القديم، أشار إلى أن "منهاج البلغاء" ما يزال بحاجة إلى "جهود خاصة تلتمس جذور نظرية حازم في التراث العربي أكثر مما تلتمسها في التراث الأرسطي"[7]، وذلك لسبب بسيط مفاده أن كتابه ذاك، يقدم في الواقع "صورة دقيقة عن تعذر التفاعل بين بيانين ينتفي تطابقهما لجهل العرب بالمسرح"[8].

---

(1) نفسه 694-696.

(2) نفسه 696.

(3) نفسه 697.

(4) نفسه 697.

(5) نفسه 698.

(6) نفسه 699.

(7) نفسه 700.

(8) نفسه 701.

المبحث الأول

حول مقومات النظرية الشعرية عند حازم

يعتبر حازم القرطاجني، من وجهة نظر الأستاذ محمد خطابي، من أهم النقاد والبلاغيين الذين ركزوا في مشاريعهم على "البحث في الوسائل والعلاقات والكيفية (كيفية التماسك)"[1]، وهو ما ظهر في "إنتاج حازم النقدي"[2]، بسبب إفادته من أعمال فلاسفة أمثال الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد"[3].

ولربما كان من أبرز المظاهر الأسلوبية المؤشرة لديه على مقومات التناسب في مشروع حازم النقدي، ما تتجلى في "كيفية" إدراكه "لتماسك الفصل"[4]، وشروط ذلك التماسك[5]. وفي هذا الجانب يرى الأستاذ خطابي بأن حازما يراهن على عدد من الشروط الأسلوبية التي ينبغي توفيرها من أجل تحقيق حالات "التناسب والاطراد والتماسك والترابط، كأوصاف ينبغي أن تتوفر في المواد التي يتشكل منها الفصل"[6]، وذلك بما يفضي إلى تشييد علاقة منسجمة بين الغرض ومقومات التعبير عنه.

إلا أن جابر عصفور يذهب مذهبا شموليا في استناده القوي إلى نظرية التناسب: هكذا يشير إلى أن "فاعلية التخيل قد أصبحت مرتبطة كل الارتباط بالقدرة على إدراك التناسب بين الأشياء، وبالتالي اكتشاف علاقات جديدة تجمع المتفاوت والمتباين في وحدة جديدة متجانسة"[7]. وتلك هي "علامة الشاعرية عند حازم، وعلى أساس هذه القدرة يظهر التفاوت بين الشعراء وتتم المفاضلة بينهم"[8].

وفي هذا الاتجاه تبدو أطروحة "التناسب" نظرية شعرية كلية في "منهاج" حازم القرطاجني: بحيث لا تدع عنصرا من عناصر القول الشعري إلا صهرته ضمن مقولة تناسبية تفضي به إلى مجرد جزئي لا أهمية له في نفسه بل في مدى تعالقه بما حوله في نسق النص. هكذا يرى الأستاذ جابر بأن حازما راهن على "التناسب في تصوره للوزن والإيقاع"[9]، "وفي فهم المحاكاة، بحيث يقترن حسن المحاكاة في ذهنه بجودة التأليف من ناحية،

---

(1) لسانيات النص 149.

(2) نفسه 149.

(3) نفسه 150.

(4) نفسه 150. والفصل عنده عبارة عن "بيتين، في غالب الأحيان، إلى حدود أربعة أبيات تتضافر لأجل إيصال معنى معين".

(5) نفسه 150.

(6) نفسه 151.

(7) الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب/ م.س. 60.

(8) نفسه 60.

(9) مفهوم الشعر/ م.س. 421.

وبالنسب والاقترانات بين المعاني من ناحية أخرى"[1]. وبهذا المعنى فإن أطروحة التناسب تبدو عنده "مبدأ أساسيا في الفن"[2] عموما، وصناعة الشعر خصوصا، لكون "تناسب الشعر متميز عن تناسب النثر"[3].

وأما البعد الشمولي لأطروحة التناسب، عند القرطاجني، فإنه لا يمس بنية الخطاب الأدبي فحسب بل يتعداه إلى بنية التلقي عند المخاطب به: لذلك كان "التناسب قرين اللذة"[4] عنده، على اعتبار أن موضوع الالتذاذ بعناصر الاتساق والانسجام في بنية القول الشعري يثير مسألة التفاعل الخاص الحادث بين التركيب الفني المخصوص وبين قوى الإدراك والانفعال المبثوثة في النفس؛ ومن هذه الزاوية تكون "اللذة هي إدراك المتلائم والأثر الناجم عن وقع المتجانس في النفس"[5]. هكذا يقترن مفهوم المحاكاة في الشعر بدلالته في الرسم، حيث يكون مبدأ "التشكيل"[6] هو العنصر الجامع بينهما، وهكذا "يهدف الرسام والشاعر إلى خلق أقصى قدر ممكن من التناسب بين معطيات مادته: الأول عن طريق تناسب ألوانه في اللوحة، والثاني عن طريق تناسب كلماته ومعانيه في القصيدة"[7].

وإذا كان التناسب مقترنا لديه حازم ببنية التلقي عند المخاطب بالشعر، فإن تناسب القصيدة يمتاز عن باقي التناسبات الفنية الأخرى "بطبيعة الأداة التي يتشكل منها"[8] بناؤها. ومما يدفع بهذه الخصوصية عنده إلى أقصى تميزها، هو كون "كلمات الشعر ليست مجرد أصوات بل هي مجموعة من الدلالات"[9].

ومن الباحثين الذين تأملوا في نظرية حازم القرطاجني، نجد محاولة الأستاذ محمد الولي، الذي أطلّ على المشروع البلاغي النقدي الحازمي من زاوية "الصورة الشعرية باعتبار المحاكاة والتخييل"[10]. ومن خلال تأملاته النقدية ينتهي إلى الاستنتاج بأن كتاب حازم "منهاج البلغاء" يمثل "مرحلة جديدة في تاريخ نظرية الشعر عند العرب"[11]. هذا الإنجاز عنده يؤول إلى كون حازم استفاد من كافة الخبرات اللغوية والنقدية والبلاغية والفلسفية السابقة عليه[12]، وذلك في أفق "تقديم صيغة جديدة لنظرية الشعر عند العرب"[13].

---

(1) نفسه 421.

(2) نفسه 422.

(3) نفسه 422.

(4) نفسه 422.

(5) نفسه 422.

(6) نفسه 423.

(7) نفسه 423.

(8) نفسه 425.

(9) نفسه 425.

(10) الصورة الشعرية في الخطاب البلاغي والنقدي/ م.س. 133.

(11) نفسه 133.

(12) نفسه 133.

(13) نفسه 133.

لقد انطلق الأستاذ محمد الولي من زاوية منطقية مفهومية معينة حول مشروع حازم، وتتعلق بطبيعة ثنائية "المادة والصورة": وفي هذا السياق المفهومي يرى صاحب "الصورة الشعرية" بأن حازما يجمع في نظرته إلى طرفي هذه الثنائية المنطقية، بين موقفين اثنين؛ فأما الأول فيرى بأن "المادة تلعب دورا مهما في شعرية النص"[1]، وأن الثاني يرى بأن "الذي يلعب يلعب هذا الدور هو صورة التعبير لا المادة الدلالية"[2].

ويميز حازم - لديه - بين ضربين اثنين من التصورات باعتبارها مادة الشعر: الضرب الأول؛ وهو ما يمكن أن يسمى عنده بالتصورات الفطرية، "وهذه من الشيوع بحيث تشكل الرصيد المشترك عند كل الناس"[3]. والضرب الثاني، وهو ما يمكن تسميته بالتصورات المكتسبة، وهذه "يكتسبها الإنسان بالتعلم، ولا تشكل رصيدا مشتركا عند كل الناس"[4]. هكذا يستنتج بأن "التصورات الأولى هي المعتمدة في الشعر" عند حازم. في حين أن الثانية "لا تكون معتمدة إلا إذا تغافلنا عن قيمتها العلمية"[5].

وتبدو "المحاكاة والتخييل" هما الوسيلة التي تجعل من المعنى الخام شعرا جيدا[6]: وفي هذا السياق الجانب نجده يستحضر بعض الملاحظات حول الطبيعة المفهومية لمصطلحي "المحاكاة والتخييل" عند حازم، منها: التباس دلالتهما المفهومية في كثير من الأحيان ضمن جهازه المصطلحي النقدي، "ومما زاد في هذا اللبس كونه يعطف أحدهما على الآخر مما يوهم بترادفهما"[7]. ومنها: أن هذا الالتباس المفهومي سرعان ما يختفي، وذلك ببيانه أن المحاكاة عنده هي عبارة عن "وصف لعلاقة النص بموضوعه"[8]، باعتبارها تجسد ضربا من الإعادة الخصبة لذلك الموضوع في تجربة المبدع[9]، مما يجعل التخييل عند حازم أفقا للعمل الفني وغاية قصوى تجد مستقرها في نفس المتلقي باعتباره بؤرة للاستجابة الجمالية[10]. هكذا تجسد المحاكاة عنده "علاقة النص بالعالم الذي تصفه وصفا جماليا"[11]، في حين يجسد التخييل عنده "علاقة النص بالمتلقي"[12] فحسب.

(1) نفسه 133.
(2) نفسه 133.
(3) نفسه 134.
(4) نفسه 134.
(5) نفسه 134.
(6) نفسه 135-136.
(7) نفسه 136.
(8) نفسه 136.
(9) نفسه 137.
(10) نفسه 138.
(11) نفسه 138.
(12) نفسه 138.

ويتميز مفهوم التخييل لدى حازم - خلافا لما يبدو عليه الأمر عند عدد من البلاغيين السابقين عليه[1]-بالشمول الدلالي، إذ يستوعب كل الأدوات التعبيرية البيانية والبديعية والتركيبية والعروضية (بما في ذلك من أوزان وقواف)، والبنائية (نسبة إلى بناء النص)، والأسلوبية والسردية أو القصصية[2].

ورغم شمولية مفهوم التخييل لدى حازم، فإنه، يرى بأن رهان الشعرية الحازمية يتمثل في تخييلات المعنى[3]، التي لا يقوم الشعر بدونها[4]، مما يعني أن اللفظ والوزن وبناء القصيدة والأسلوب عناصر داخلة عند حازم[5]، غالبا، ضمن مدار ثانوي لا مركزي، وهذا، عند الباحث، مما دفع به إلى وضع تقسيمات تصنيفية دقيقة لأصناف المعاني الشعرية[6]، وخوّله لتخليق تسميات عديدة غير معهودة عند النقاد المتقدمين[7] لمفهوم الصورة الشعرية.

ويبدو لنا الأستاذ محمد مفتاح أحد الباحثين القلائل الذي اهتموا بمقومات الخلفية المنطقية الرياضية الشمولية، لرواد الاتجاه الفلسفي بشكل واضح ومن زوايا وقضايا محددة[8]: وحازم القرطاجني أحد الرواد الثلاثة الذين تناولهم الأستاذ الباحث من خلال التركيز على زاوية الاستناد على الحكمة الإغريقية[9]، التي هي، عنده، منبع الأصول المنطقية[10].

وانطلاقا من ذلك يمكن اعتبار مجهوداته من بين أهم الإطلالات الفكرية التحليلية الجادة لملامح التعالق المنطقي بنظرية الشعر عند حازم القرطاجني، وفيما يلي جملة من الملاحظات المتعلقة بهذا التحليل:

---

(1) نفسه 139-142.

(2) نفسه 139.

(3) نفسه 142.

(4) نفسه 142.

(5) نفسه 142.

(6) نفسه 146.

(7) نفسه 147.

(8) يقارن بمشكاة المفاهيم/ م.س. 97-152. والمفاهيم معالم/ م.س. 47-71. والتلقي والتأويل/ م.س. 19-87. والتشابه والاختلاف/ م.س. 10-32. ومجهول البيان/ م.س. برمته تقريبا من حيث بناء الأسس المنطقية التجنيسية لرواد الاتجاه.

(9) مشكاة المفاهيم/ م.س. 97.

(10) نفسه 98.

أولا: اعتبارا لكون "نظرية التجنيس" تكاد تكون في كلياتها المنطقية نظرية كونية[1]، فإن الأستاذ مفتاح يرى بأنها "لم تنزح" عند حازم عما هو متعارف بين المناطقة منذ أرسطو وفورفوريوس وآخرين[2]. ومع ذلك فإن كتاب المنهاج، المحكوم أساسا بنظرية التجنيس[3]، "يحتوى على خلط كبير"[4]. بسبب تجاوزه لأساس تلك النظرية التجنيسية، المتمثل في "التقسيم الثنائي الذي تتولد منه الشجرة"[5]. ولكن، ألا يمكن قراءة هذا "الخلط" على اعتبار أنه إضافة؟.

ثانيا: وحازم يتميز بنسق نقدي يجمع بين "نظرية التجنيس والتقابلات المنطقية"[6]. وليست هذه الأخيرة عنده سوى تلك المفاهيم المنطقية التي تضبط أضرب العلاقات التناسبية المتقابلة، والتي هي: "جهة الإضافة.. وجهة التضاد.. وجهة القنية والعدم.. وجهة السلب والإيجاب.."[7]. وقد ساعدته على إيراد ثلة من التقسيمات المنطقية، الرباعية والخماسية والسداسية[8]، خضوعا لمبدأ الاستقصاء، مما أوقعه في صعوبات تجنيسية، من ذلك مثلا، ما يشير إليه الأستاذ مفتاح من ذكره لأقسام المعاني: "الجزئية والكلية والحكمة والقصة"[9]، التي "لا يعرف فيها إلا حدود أربعة"[10]، وقد كان عليه "أن يقترح ستة حدود ليضاهيها بستة حدود أخرى"[11]. ومثل تلك المتقابلات، من زاوية نظر الباحث، هي "ما يهيمن على منهاجية حازم وغيره من أهل البلاغة النظرية"[12]، وفي مقدمتهم شركاؤه في الاستمداد من الخلفية المنطقية الرياضية البرهانية: ابن البناء والسجلماسي.

ثالثا: إن منطق التجنيس والتقسيم وإرادة الاستقصاء فيهما - من خلال نماذج أسلوبية في البلاغة العربية[13]- هو ما يمكن أن يكون ألهم حازم بتلك التقسيمات ما فوق الثنائية المتعلقة بمفهوم "المحاكاة": هكذا يستنتج "سبعة أصناف كاذبة، وصنفان صادقان، وصنف يحتمل الصدق والكذب، وعليه فإنها عشرة

(1) يقارن ب259-272.
(2) نفسه 98.
(3) نفسه 99.
(4) نفسه 99.
(5) نفسه 99.
(6) نفسه 101.
(7) نفسه 100.
(8) نفسه 104.
(9) نفسه 104.
(10) نفسه 104.
(11) نفسه 104.
(12) نفسه 100.
(13) نفسه 104.

أصناف[1]، وقد تقل التقسيمات عن ذلك[2]، أو ربما تتعداه[3]، استنادا إلى سلطة المقام[4]. وهكذا يتضح بأن حازم تجاوز ما كان موجودا لدى الفلاسفة والمتفلسفة قبله في المحاكاة[5].

---

(1) نفسه 105.

(2) نفسه 106-107.

(3) نفسه 108.

(4) نفسه 106.

(5) نفسه 109.

الفصل الثالث

"ابن البنَّاء العَدَدي" وتوظيفُ "المَنطِق الرِّيَاضي البرُهَاني"[1]

مدخل إلى التَّعليل

المبحث الأول

لماذا ابنُ البَنَّاء المُرَّاكشي؟[2]

ترى بعض الأطروحات بأن لأرسطو دورا لا يمكن تجاهله في تأسيس علم الرياضيات على أسس واضحة، وذلك من خلال تناوله بالبحث، ضمن أورغانونه المنطقي، مسألة البرهان اليقيني الرياضي، وكون الرياضيات علما برهانيا استنباطيا. ومهما كان الأمر من صحة هذه الأطروحة فإن المرجح أن مجهودات الرياضيين العرب والمسلمين قد تجاوزت مجهودات أرسطو في هذا الباب.

(1) لعل أبرز مدار برهان يهجس به منطق الرياضيات في ذاته، ويمكن استحضاره بهذا الصدد، هو: المنهج الاستنباطي الذي يعمق بطبيعته مجرى البحث العقلي في طبيعة العلاقات بين ما يمكن تسميته بالألفاظ الهندسية كالنقطة والخط والسطح والأشكال. هكذا تتمثل مهمة منهج الاستنباط الرياضي أساسا في البرهان على خاصية جديدة ما لشيء هندسي ما. هذا يبدو واضحا في تطبيق بعض مظاهره المنهجية من قبل ابن البناء وحازم والسجلماسي من خلال نظرية التناسب، وضمنه نظرية التوازي. يقارن ب: فلسفة الرياضة: محمد ثابت الفندي – دار النهضة العربية للطباعة والنشر/ بيروت. الطبعة الأولى. ص 68. على أنه ما بين القرنين السادس والثامن للهجرة بزغت في سماء الثقافة العربية الإسلامية أسماء عالية القامة في ميدان توظيف العلوم العقلية بالغرب الإسلامي، وخاصة منها: المنطق والرياضيات، والتي كانت وراء ازدهار الدراسات المنطقية والرياضية. يمكن أن يذكر من بينها: ابن ميمون وابن طملوس وابن رشد والشاطبي وحازم القرطاجني والسجلماسي وابن البناء العددي وابن خلدون. بيد أن هذا الازدهار العقلي البرهاني بالغرب الإسلامي لابد وأن يستحضر، ولو بشكل ضمني، تلك المحاولات التأسيسية الأولى التي صاغها أعلام مسلمون وعرب سابقون على هذه المرحلة، والذين جسدت محاولاتهم المعرفية التاريخية ضربا من حضور هذين العلمين العقليين في نسيج الثقافة العربية الإسلامية. هكذا يمكن تذكر محاولات ثابت بن قرة وعمر الخيام ومحيي الدين بن العربي ونصير الدين الطوسي والبيروني وابن الهيثم والجوهري. .

(2) هو أبو العباس أحمد بن محمد بن عثمان الأزدي الشهير بابن البناء المراكشي. ولد على الأرجح يوم التاسع أو العاشر من ذي الحجة سنة أربعة وخمسين وستمائة. عاش في بدايات حياته أربعة عشر عاما في ظل الموحدين الذين كانوا في طور الانهيار. وتتلمذ على عدد من أعلام اللغة العربية والطب والرياضيات والتنجيم والفلك. ثم ذاع صيته في مجال هذه العلوم جميعا وخصوصا الرياضيات، وترك خلفه عددا كبيرا من الأعمال المنطقية والرياضية والأصولية والبلاغية، وتوفي عشية يوم الجمعة خامس رجب من عام إحدى وعشرين وسبعمائة ودفن في غد تاريخه خارج باب أغمات. عن: حياة ومؤلفات ابن البنا المراكشي. أحمد جبار/ محمد أبلاغ. منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط – سلسلة بحوث ودراسات رقم29. مطبعة النجاح الجديدة/ البيضاء. الطبعة الأولى 2001. ص: 20 وما بعدها بتصرف.

والواقع أن توظيف المفاهيم المنطقية والرياضية في تربة المعارف العربية تقليد عريق سابق على مرحلة رواد الاتجاه الفلسفي، الذين كان عصرهم على الأرجح عصر ازدهار الرياضيات[1]. بيد أن هؤلاء الأعلام الثلاثة - حازم والسجلماسي والعددي - يكادون بأعمالهم الفارقة يمثلون الورثة الحقيقيين لذلك التقليد الثقافي المنطقي على الخصوص في تربة البيان العربي، وذلك من أجل "ضبط قوانين الخطابة العربية والشعر العربي"[2].

وإن رائدا كابن البناء ليبدو في طليعة أولئك الرواد توظيفا لتقاليد المنطق والرياضيات[3] وتطبيقها على علوم العرب اللسانية وفي مقدمتها البلاغة. وفي هذا السياق يمكن تسجيل ملاحظات، عديدة:

1-1: يرى الأستاذان؛ أحمد جبار ومحمد أبلاغ، بأن "العقد الأخير من القرن السابع الهجري"[4]، "ربما يكون" أخصب فترة في حياة ابن البناء وبلورة نهائية لمشروعه الرياضي الذي سيتوجه بكتابة أشهر كتبه في هذا المجال: تلخيص أعمال الحساب، وأهمها من حيث المضمون الرياضي: رفع الحجاب عن وجوه أعمال الحساب"[5]. ويمكن اعتبار المرحلة الأخيرة من حياته من أهم فترات العطاء العلمي الشمولي، حيث أضيف إلى اهتماماته المنطقية والرياضية؛ "طغيان المجالات الدينية واللغوية على غيرها من المجالات الأخرى"[6]. وفي هذا السياق يؤكد الأستاذان الباحثان بأن "النصوص الأساسية"[7]، التي ألفها ابن البناء تنتمي إلى هذه المرحلة من حياته، و"بصفة خاصة: كتاب الروض المريع، وكتاب عنوان الدليل من مرسوم خط التنزيل، وأخيرا؛ مراسم الطريقة في فهم الحقيقة من حال الخليقة، وشرحه"[8].

لقد تميزت فترة ما بعد ابن رشد بازدهار "الدراسات المنطقية على حساب التوجه الفلسفي الذي سيطر مع فلاسفة الإسلام حتى فترة ابن رشد"[9]، إلى جانب "ازدهار الدراسات البلاغية التي تأثرت بالمنطق، حيث استندت إلى الآليات المنطقية لتطوير الدراسات اللغوية"[10]، إلا أن عطاءات ابن البناء المتنوعة في

---

(1) يقارن بورقات عن حضارة المرينيين/ م.س. 327-356.

(2) التلقي والتأويل/ م.س. 44.

(3) نفسه 44.

(4) حياة ومؤلفات ابن البنا المراكشي/ م.س. 59.

(5) نفسه 59. ويقارن بورقات عن حضارة المرينيين/ م.س. 331-335؛ حيث يرى الأستاذ المنوني بأن هذا الكتاب "قد صار معتمد الدارسين لهذه المادة بالمغرب وخارجه، وسيطر على الحلقات التعليمية، والمؤلفات الشارحة لمسائله في هذا العصر وبعده".

(6) حياة ومؤلفات ابن البنا/ م.س. 62.

(7) نفسه 62.

(8) نفسه 62.

(9) من ابن رشد إلى ابن البنا، أو من البرهان إلى الجدل: حسان الباهي - ضمن أعمال ندوة العلم والفكر العلمي بالغرب الإسلامي في العصر الوسيط. تنسيق بناصر البعزاتي. منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط. ندوات ومناظرات رقم 94. مطبعة النجاح الجديدة/ البيضاء - الطبعة الأولى 2001. ص 40.

(10) نفسه 41.

المنطق والرياضيات والفلك والتنجيم واللغة وعلم الأصول، لم تكن نشازا. ولعل ذلك يكون بمقياسين: الأول: أن تنوع هذه المجالات العلمية التي خاض غمارها ابن البناء لم تكن وليدة الصدفة، كما أنها ليست اعتباطية، بل هناك خيط رابط بينها[1]. الثاني: إذا ما قيس هذا التنوع العلمي بمتطلبات المرحلة التاريخية التي عاش فيها. وهكذا يؤكد الباحثان بأن المناخ الفكري والثقافي الذي عاش في ظله قد ساهم في صنع الشهرة التي اكتسبها في حياته والتي استمرت إلى ما بعد وفاته، بمعنى آخر أن موضوعات كتبه كانت ملائمة لظروف المرحلة[2].

1-2: ونجد الأستاذ محمد مفتاح جاداً إلى وضع تعليل منطقي لهذا الاهتمام العلمي المتنوع الذي نزع إليه ابن البناء في مسيرته العلمية الرياضية؛ فيبين بأن النحو أو المنطق أو العدد أو الهندسة، يشبه في جهة من الجهات الشعر أو علو القرآن والحديث؛ وتبعا لهذا، فإن هذه العلوم المجردة الآلية التي ليست مرتبطة بزمان ومكان معينين تسهم بنصيبها في التعبير عن الإشكال حينما توضع في نسق المجتمع وثقافته[3].

هكذا نجد الأستاذ مفتاح نزاعا إلى تشييد غايات ثقافية لإنجازات هؤلاء الرواد بالغرب الإسلامي، تتجاوز الغايات البيانية المحضة. هكذا يبين بأن الثقافة المغربية إلى عهد خروج المسلمين من الأندلس كانت تهدف إلى وحدة الأمة ووحدة الدولة للقيام بأعباء الجهاد[4]، ولذلك سعى رواد الاتجاه الفلسفي إلى توظيف علوم كونية ذات صبغة علمية توحيدية تنظيمية لوجهة التفكير والتأويل، وفي مقدمتها: المنطق والرياضيات، وبما أن التناسب آلية ذهنية كونية وأبدية[5]، فإنها حظيت باهتمام واسع من قبل البلاغيين والنقاد الفلاسفة بالغرب الإسلامي، لكونها تسهم، عندهم، في تنظيم مفاصل الخطاب البلاغي واستصلاح تربته، وهذا بدوره سيسهم بشكل عميق في تنظيم وجهات النظر إلى الأصول المعرفية الكبرى التي من أهمها في الثقافة العربية الإسلامية على الإطلاق: النص القرآني.

ولذلك نجد رائدا من رواد الاتجاه الفلسفي بالغرب الإسلامي - وهو ابن البناء العددي المراكشي: الذي تكاملت في تجربته العقلية منظومة من العلوم كالفلك والرياضيات والمنطق والبلاغة والكلام والتصوف - يرى لكتابه: "الروض المريع" غاية تتجاوز الهموم البيانية الجمالية البحتة إلى غايات عقلية منطقية تصوّرية، وذلك في قوله: "غرضي أن أقرّب في هذا الكتاب من أصول صناعة البديع ومن أساليبه البلاغية (..) ومنفعته في زيادة المنة وفهم الكتاب والسنة"[6].

---

(1) حياة ومؤلفات ابن البنا المراكشي 68.

(2) نفسه 65.

(3) التشابه والاختلاف/ م.س. 26.

(4) التشابه والاختلاف/ م.س. 26.

(5) مشكاة المفاهيم 268.

(6) الروض المريع 68-69.

والحق أن مثل هذه الغاية الفكرية الشمولية التي يوجزها في تقريب الأصول، وزيادة المنة في فهم الكتاب والسنة - وهي بطبيعتها تتجاوز مدار البلاغة في ذاته - إنما تترجمها مجموعة من المبادئ الخلفية المنطقية الرياضية التي نجدها في كتابه رفع الحجاب عن وجوه أعمال الحساب، وكتابه: الكليات. ولعل أكثر تلك المبادئ المنطقية القاعدية تحصيلا في هذا الباب؛ تنظير ابن البناء لمراتب الإدراك عند الإنسان، والتي يكثفها في ثلاثة: مرتبة الحس فمرتبة الخيال ثم مرتبة العقل. مما يعني عنده أمور جوهرية أهمها: أن بناء المعرفة بالشيء تنطلق من المحسوس إلى المعقول. وأن ترتيب مدارج المعرفة بذلك الشيء على هذا النحو ضرورة منطقية تصورية لا مجرد منطق لتدريج الوجود من حسيته إلى معقوليته فحسب. وأن مدرج الخيال جزء أساسي من مراتب إنتاج المعرفة بذلك الشيء، وشرط بنيوي لتحقيق ذلك. وأن المعرفة العقلية المجردة لذلك الشيء تعتبر أرقى مراتب المعرفة عنده. وهكذا لم تكن الرياضيات والمنطق عند ابن البناء مجرد نسقين تجريديين منفصلين عن أبعادهما العملية، لقد كانا عنده بالأحرى وسيلتين مركزيتين لتعقل أشياء العالم والعلاقات الواشجة بينها من حوله.

المبحث الثاني

لماذا "المَنطِق الرِّيَاضي" عند ابن البَنَّاء؟

2- 1: في البُعد البُرهاني للمَنطق الرِّياضي:

بعض الدراسات المنطقية المعاصرة ترى بأن "الاستنباط الرياضي غرضه أولا: البرهان على خاصية جديدة لشيء هندسي ما"[1]، ويمكن اعتبار هذا الربط بين آلات الرياضيات والبرهان أحد المسالك التي جعلت التناظر بارزا بين المنطق والرياضيات، على اعتبار هذه الأخيرة ذات طابع منطقي صوري، وعلى الخصوص تعلق الأمر بمفهوم الرياضيات عند ابن البناء التي تبدو ملامح المدرسة الأرسطية الأقليدية واضحة في مشروعه.

ويتناسب مثل هذا السياق مع ما يؤكده الأستاذ محمد أبلاغ من أن أهم مصنفات ابن البناء المراكشي في الرياضيات – وهو كتاب رفع الحجاب – تكشف عن زاوية جديدة لإضاءة العلاقة بين الفلسفة وإنجازات العلوم العربية الإسلامية، ولعل هذا مما يسمح بالإطلالة من جديد على "عمق الروابط بين التصورات الفلسفية من جهة، والممارسة العلمية العربية من جهة ثانية"[2]، ولربما كانت هذه الروابط راسخة عند ابن البناء بين الرياضيات على الخصوص وبين "مجالات النظر الأخرى التي اهتم بها"[3]، فضلا عن احتلال هذا العلم عنده" – شأنه في ذلك شأن رياضيين كبار كديكارت وباسكال – مكانة محددة في البحث عن حقيقة الوجود"[4]. على أن الأستاذ أبلاغ يفضي من خلال تأملاته العلمية تلك، في تجربة فيلسوف الغرب الإسلامي في القرن السابع الهجري: ابن البناء، إلى تأكيد ظاهرة "الوحدة الفكرية" للعلوم، مستنتجا أن "التخصصات العلمية ليست جزرا منعزلة عن بعضها البعض الآخر"[5]، وأن أبرز ما ميز كبار الفلاسفة القدماء – وفي طليعتهم فلاسفة الإسلام بالغرب الإسلامي – هو سيرهم دائما في اتجاه "تنظيم المعارف العلمية المتخصصة في أفق واحد، يحكمها عنصر التطور كقاسم مشترك"[6].

---

(1) فلسفة الرياضة: محمد ثابت الفندي – دار النهضة العربية للطباعة والنشر/ بيروت. الطبعة الأولى 1969. ص39.

(2) رفع الحجاب عن وجوه أعمال الحساب لابن البنا المراكشي: تقديم ودراسة وتحقيق: د. محمد أبلاغ. منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية/ ظهر المهراز – فاس. مطبعة المعارف الجديدة/ الرباط. الطبعة الأولى 1994. المقدمة: ص 8.

(3) نفسه 9.

(4) نفسه 9.

(5) نفسه 9.

(6) نفسه 9.

وإن وقوفا وجيزا أمام الدراسة الفلسفية[1]، التي أنجزها الأستاذ محمد أبلاغ حول كتاب رفع الحجاب لابن البناء المراكشي، تضيء لنا جزءا من الطبيعة البرهانية للممارسة الرياضية في مشروعه الفلسفي الذي تكاملت في مصبه علوم كثيرة:

أ: إذا كان المهتمون بتاريخ الرياضيات العربية يضعون إسهامات ابن البناء عموما، وإنجازاته في كتاب رفع الحجاب خصوصا، في طليعة ما أنجز تاريخيا في مجالي الجبر ونظرية الأعداد[2]؛ فإن القيمة الحقيقية لهذا المصنف الرياضي تكمن في استحضاره البارز لعدد من المفاهيم المستعملة باشتراك في الفلسفة والرياضيات، كمفهوم الواحد، وتعريف العدد، ومفهوم اللامتناهي[3]. ولعل هذا عنده هو ما يؤشر على وعيه القوي بضرورة استحضار إحدى الركائز الأساسية التي تقوم عليها الرياضيات اليونانية والعربية وهي البرهان[4].

ب: ما يميز ابن البناء في باب تعريفه لمفهوم العدد، هو اعتباره أداة لا يمكن أن تخضع لحد منطقي معين[5]: هكذا سيعتمد، من زاوية نظر الأستاذ أبلاغ، على التقليد الفلسفي لتبيين النقص المنطقي للتعريف الأقليدي للعدد الذي هو: أن العدد كثرة مركبة من الآحاد[6]؛ وذلك من خلال الرسم الذي منحه له بتعريفه: أن العدد ما تألف من آحاد[7]. وقد ينعكس صدى هذا التعريف على ما نجده لديه حول فهمه للقول المركب، خصوصا إذا ما قورن ذلك بمفهومه للواحد الذي يناظر مفهوم المفرد في التركيب. وعلى هذه الطريق يشير الأستاذ أبلاغ إلى مظهرين مفهوميين لابن البناء: الأول كون الواحد مبدأ الأعداد[8]، وهذا نظير كون المفرد في الخطاب البلاغي مبدأ المركبات. والثاني: أنه – باعتباره عددا – : يخضع لسائر القواعد الرياضية التي تخضع لها الأعداد الأخرى[9]، وهذا نظير كون المفرد يخضع في تركيب القول لسائر القواعد التناسبية التي يخضع لها باقي عناصر التركيب الأخرى.

ج: وثمة مفهوم آخر يتميز به ابن البناء، من زاوية النظر نفسها؛ ويتعلق الأمر بمفهومه للامتناهي: هكذا نجده يورد تعريفا له ينسجم مع الطبيعة الإجرائية لهذا المفهوم الرياضي[10]، فيقول: معنى لا نهاية أي

(1) نفسه: الدراسة الفلسفية 77.

(2) نفسه 77.

(3) نفسه 77.

(4) نفسه 80.

(5) نفسه 83.

(6) نفسه 82.

(7) نفسه 83.

(8) نفسه 83.

(9) نفسه 83.

(10) نفسه 84.

أنه لا يصل إلى حد إلا ويمكن الزيادة فيه[1]، مما يعني عنده أن العلم أوسع من الوجود[2]: وهذا نظير ما نجده عنده وعند السجلماسي في اشتغالهما على تجنيس أساليب البيان العربي، من كون الصور الجزئية الدالة على هذه الأساليب ليست تنحصر[3].

د: ثمة علاقة بين مفهوم "اللامتناهي" عند ابن البناء، وبين رؤيته للنظام العشري في الحساب؛ المتمثل في حصره لهأتي مراتب ثلاث (الآحاد، العشرات، المئات[4])، في كل مرتبة تسعة[5]: وفي هذا السياق يرى الأستاذ أبلاغ بأن "اختيار تسعة أعداد في كل مرتبة ناتج حسب ابن البنا عن كون الأعراض تسعة، واعتبار العشرة عقدا للدور العددي ناتج عن كون العالم جوهرا وأعراضا"[6]. ولعل هذا ما يذكرنا بالتقسيم العشري لأجناس البيان العربي عند شريكه في الاتجاه: أبي القاسم السجلماسي[7]، ويذكرنا أيضا ب"القوى العشر في تشكيل تناسب القصيدة"[8]، بالرغم أن ابن البنا لم يكن أرسطيا ولا أفلاطونيا خالصا، بل لعله "لا يعتنق موقفا فلسفيا محددا"[9].

2- 2: ملامح تكوينية بارزة من المنطق الرياضي عند ابن البناء:

تتجلى ملامح الرؤية المنطقية الرياضية عند ابن البناء العددي بوضوح ضمن كتابه: "رفع الحجاب"، وتخصيصا ما يتضمنه مفهوم: "النسبة"[10] لديه. بل إن من أهل العلم من يذهب بالبرهنة على أبعد من ذلك، وهو أن مصطلح "النسبة أو المناسبة او التناسب"[11]، "أهم مصطلح مكون لجوهر كتاب"[12] "الروض المريع" أيضا. وفضلا عن ذلك فإن ابن البناء "بنى على هذا المصطلح الرياضي المنطقي عدة قضايا، وقسّمه عدة أقسام، ورتّب عليه نتائج عدة"[13]. وفيما يلي جملة إشارات معاصرة حول طبيعة هذا المصطلح وأهميته في مشروع أحد شركاء الاتجاه الفلسفي ورواده:

---

(1) نفسه 84.

(2) نفسه 84/ هامش 17.

(3) يقارن بالروض المريع/ م.س. 173.

(4) رفع الحجاب: الدراسة الفلسفية/ م.س. 103.

(5) نفسه 84.

(6) نفسه 84.

(7) المنزع البديع/ م.س. 180.

(8) مفهوم الشعر/ م.س. 455.

(9) رفع الحجاب: الدراسة الفلسفة/ م.س. 90.

(10) نفسه / المتن 293.

(11) التلقي والتأويل/ م.س. 45.

(12) نفسه 45.

(13) نفسه 45.

أولا: هناك خلفيات (منطقية رياضية) واضحة لمفهوم "النسبة"، يجدها المتتبع في كتاب رياضي لابن البناء، هو "رفع الحجاب"؛ وهنالك نجده يقسم "النسبة" إلى أنواع: "الأولى: النسبة الهندسية مثل التي في الأربعة الأعداد.. والثانية: النسبة العددية؛ وهي التي فيها الفضل بين الأول والثاني كالفضل بين الثالث والرابع.. والثالثة: النسبة التأليفية.. وهذه النسبة مؤلفة من الهندسية والعددية.. والرابعة: نسبة المساواة؛ وهي أن تكون أعداد على عدة أعداد أخر، وكل اثنين من الأول على نسبة اثنين من الآخر.. والخامسة: النسبة المؤلفة؛ وهي التي نسبة عددين فيها مؤلفة بين نسبتين فأكثر، وهي المستعملة في الموسيقى في تأليف اللحون.. [1].

ثانيا: إن المظاهر التطبيقية لهذا المفهوم المنطقي الرياضي، تبدو أوضح ما تكون في كتاب ابن البناء البلاغي: "الروض المريع"[2]. ولعلها أوضح ما تبدو ضمن مباحثه في بابين: تشبيه شيء بشيء[3]، وتبديل شيء بشيء[4]. وفي كل الأصول يوجد قانون يحكم مفهوم "النسبة"، وهو أن "الأشياء المتناسبة إذا بُدِّلت تبقى متناسبة.. وكذلك إذا رُكِّبت أو فُصِّلت أو عُكِست تبقى متناسبة، ولذلك يدخلها الإبدال والحذف"[5].

ثالثا: تبدو النسبة الرياضية، عند ابن البناء، عبارة عن علاقة مخصوصة بين شيئين، قوامها التكافؤ في النوع بحيث يمكن الانطلاق من أحد الطرفين ذهابا وإيابا. ولعل هذا يصدق على أسلوب التشبيه عنده أولا؛ وهكذا نجده يحلله في الروض من زاويته العلاقية تلك بقوله: "وأما تشبيه شيء بشيء، فإنه كما يشبه الأول الثاني، كذلك يشبه الثاني الأول"[6]، ولذلك جعل "المناسبة" نوعا من "التشبيه المركب"[7]، اعتبارا لكونها لا تعدو أن تعكس في حقيقتها "اشتباه النِّسب"[8]. ومن هذه الزاوية التشبيهية يُنَظِّرُ ابن البناء لمفهوم النسبة عبر مفاصل اصطلاحية أبرزها أن منبع التناسب لا يكون سوى انطلاقا من شيئين اثنين، ثم قد تتناسل العلاقة فتصير بين أربعة. قال: "والنسبة تكون بين شيئين، فإذا كانت النسبة التي بين شيئين كالنسبة التي بين شيئين آخرين؛ قيل لأربعة الأشياء: متناسبة"[9].

(1) رفع الحجاب/ م.س. 293.
(2) يقارن بالتلقي والتأويل/ م.س. 44.
(3) الروض المريع/ م.س. 101.
(4) نفسه 113.
(5) الروض المريع/ م.س. 106.
(6) نفسه 103.
(7) نفسه 105.
(8) نفسه 105.
(9) نفسه 105.

ومنها أن التكافؤ في الطبيعة والنوع بين المتناسبين شرط ضروري، فإذا تحقق ذلك حصل التناسب في جميع الأحوال بينهما. قال: "ومتى كانت عدة أشياء وأشياء أخر على عدّتها، وكل واحد من هذه على موازاة واحد من هذه، وكلها في غرض واحد، إما تشبيه أو لتفسير أو غير ذلك؛ فهي من المتناسبة"[1].

ومنها إن التناسب لا يحصل بين المتشابهين فحسب، ما دامت النسبة عبارة عن علاقة منطقية رياضية بين متكافئين، لذلك قد تقع المناسبة بين الأضداد، يُقصد بذلك المقاومة والمغالبة، ويسمى: المكافأة[2].

وفي أغلب حالات التناسب لابد من الترتيب بين الأشياء المتناسبة، فهناك أطراف أولى للتناسب وهي المقدمات، وهناك أطراف ثانية له وهي التوالي[3]، لكن قد تحصل الاختلاط بين تلك الأطراف أحيانا[4]، على شرط أن تتوفر حالة الملاءمة والمشاكلة في نظمها، وإلا لم تحصل المناسبة[5].

رابعا: إن التناسب بين الشيئين يقع بالإبدال كما يقع بالمشابهة، ولذلك جعل ابن البناء "المتناسبة" نوعا من "إبدال شيء بشيء"[6]، وصرح بأن "جميع الاستعارات إنما هي إبدالات في المتناسبة"[7]. وهاهنا يحدث عنده ضرب من التوظيف الثنائي لمفاهيم المنطق والرياضيات بشكل أوضح.

إن الأساس المنطقي الرياضي لبنية الإبدال يكمن عند ابن البناء في ذلك القانون التناسبي الكلي الذي مفاده أن "نسبة الحد الثاني إلى الحد الأول نسبة الرابع إلى الثالث، لأن الشاعر يستعمل الرابع بدلا من الثاني، والثاني بدلا من الرابع.. "[8]، ولذلك يصرح ابن البناء بأنه "متى لم تكن ثمة مناسبة، أو كانت لكنها بعيدة أو ركيكة أو ساقطة كانت الاستعارة فاسدة"[9].

على أن طبيعة الأسلوب البلاغي عند ابن البناء تتحدد بطبيعة الأطراف المتناسبة بالإبدال: "فمتى كان الإبدال في توابع الشيء ولواحقه في الوجود فهو الكناية"[10]، ومنه: "التتبيع" و"التمثيل"[11].

---

(1) نفسه 106.

(2) نفسه 108.

(3) نفسه 107-108.

(4) نفسه 108.

(5) نفسه 110-111.

(6) نفسه 115.

(7) نفسه 115.

(8) التلقي والتأويل/ م.س. 46.

(9) الروض المريع/ م.س. 115-116.

(10) نفسه 116.

(11) نفسه 117.

وإذا كانت المناسبة داخلة عند ابن البناء في باب أقسام اللفظ من جهة مواجهة المعنى نحو الغرض المقصود[1]، فإن الإبدال التناسبي يتنوع بتنوع الأطراف الدلالية المنطقية المتناسبة.، وهكذا نجد إبدال الضد بالضد[2]، والكلي مكان الجزئي، أو العكس[3]، والكل مكان الجزء، أو العكس[4]، والمسبب مكان السبب أو العكس[5]، والمجاز مكان الحقيقة[6]، والواجب بصورة الممكن[7]، والخبر بصورة الطلب أو العكس[8]، وما أشبه ذلك[9].

وفي كل أحوال الإبدال لابد من أن تكون ثمة مناسبة قبلية بين أحوال الألفاظ وأحوال ما تقصد إليه من معاني، وذلك لأن المعاني منها البيّنة القريبة، ومنها الغامضة البعيدة وبينهما متوسطات، وكذلك الألفاظ في الدلالة عليها توضع على نسبتها[10]. والحكم في بيان الحسن من القبيح منها إنما هي المقاصد[11]، ويُستدل على المقاصد بالقرائن، ومنها سياق الكلام، وهو ربط القول بالغرض المقصود من غير تصريح به، والقرائن لا يُستدلّ عليها، إنما يرجع فيها إلى العرف والإنصاف والدين[12].

وتحصيلا يَستنتج المتأمِّل بأن نظرية التناسب كان لها جانب رياضي وكلامي وفلسفي[13]. وأن للتناسب عدة وظائف[14] لدى ابن البناء، منها ملء الثغرات حين الحذف[15]، ودقة التحليل[16]، والتوليد[17]. ولعل هذا مثله مما يجعل هذا العلم المغربي وريثا شرعيا لتقاليد المدرسة الرياضية والمنطقية العربية الإسلامية[18]، وحائزا على راهنية مميزة بسبب حضوره القوي فيما بعده بأحقاب[19].

(1) نفسه 91.
(2) نفسه 118.
(3) نفسه 118.
(4) نفسه 118.
(5) نفسه 119
(6) نفسه 119.
(7) نفسه 119.
(8) نفسه 120
(9) نفسه 120-122.
(10) نفسه 122.
(11) نفسه 122.
(12) نفسه 123.
(13) التلقي والتأويل/ م.س. 54.
(14) نفسه 50.
(15) نفسه 50.
(16) نفسه 56.
(17) نفسه 56.
(18) نفسه 44.
(19) نفسه 57-59.

الفصل الرابع

"أَبُو القَاسِمِ السِّجلمَاسي" وأطروحةُ "التَّنَاسُب الرِّيَاضي"

مدخل إلى التَّحليل

المبحث الأول

مُلاحظات أَوَّلية حَول مَدارات "التَّناسُب" في المنزع

ما الذي سعى إليه أبو محمد القاسم السجلماسي[(1)] من وراء مشروع تجنيس البلاغة[(2)] وتفهيم أجزائها[(3)] (..) ؟!. يجيب صاحب "المنزع البديع" بأن الهدف الأسمى الذي سعى إلى معرفته في هذا الكتاب[(4)]: هو الكشف عن: "غاية صنعة البلاغة"[(5)]؛ وربما لذلك نجد الأستاذ محمد خطابي يجعله ضمن أولئك النقاد والبلاغيين الذين اهتموا اهتماما ميدانيا بمظاهر اتساق الخطاب الأدبي القديم وبخلفياتها المفهومية. هكذا يرى بأن السجلماسي، يشكّل ضمن مشروعه البلاغي التصوري محاولات لتصحيح عدد من المفاهيم الأسلوبية، أو لإعادة بناء عدد آخر منها. ففي مجال التصحيح المفهومي للأساليب، يشير الأستاذ خطابي إلى مواقع بلاغية بعينها، من أبرزها انصراف هم السجلماسي "إلى تصحيح خلط بعض العلماء والأدباء بين المطابقة وبين التجنيس"[(6)]، على أن مثل هذا التصحيح المفهومي، عنده، هو مما "لا ينبغي أن

(1) هو أبو محمد القاسم بن محمد بن عبد العزيز الأنصاري السجلماسي. ويرى محقق المنزع بأنه يُجهل الآن أي شيء عن حياته بالنسبة لميلاده ووفاته، وكذا بالنسبة لشيوخه وتلاميذه، بيد أن تحديد عصره يبدو سهلا من خلال تاريخ الانتهاء من تأليف المنزع والذي يشير إلى "الحادي والعشرين لصفر سنة أربع وسبعمائة". ثم يشير محقق المنزع إلى الفرضية التاريخية التي تقول بأن السجلماسي "ولد ونشأ بسجلماسة ورحل إلى فاس للأخذ عن علمائها، وجلس للتدريس بها. وهناك ومن أحد كراسي القرويين أملى على تلاميذه كتاب المنزع البديع". تراجع مقدمة المحقق ضمن كتاب المنزع البديع/ م.س. 46-49. ويقارن بالأثر الأرسطي/ م.س. 701، الذي يرى فيه الأستاذ عباس ارحيلة بأن السجلماسي هو أحد بلاغيي العصر المريني ونقاده، وأنه "عاش إلى حوالي 730 هجرية".

(2) يراجع ما قيل ضمن: "منطق التجنيس عند السجلماسي" لاحقا.

(3) يراجع ما قيل ضمن "منطق التعريف عند السجلماسي" لاحقا.

(4) المنزع البديع 291

(5) نفسه 291.

(6) لسانيات النص/ م.س. 131.

ينسينا أن علاقة "المنافرة" يمكن أن تساهم كآلة في نسج الخطاب[1]، باعتبارها شكلا من أشكال العلاقات التناسبية المنطقية الواشجة بين مفاصل الخطاب الأدبي.

وأما في مجال إعادة البناء المفهومي البلاغي لدى السجلماسي، فإن الأستاذ الباحث يركز على بعض الأساليب ذات البعد البنيوي والدلالي، التي منها في المنزع؛ جنس: "التكرير"[2]. وفي سياقه يلاحظ أن نوع: "البناء" يعتبر عند السجلماسي من أكثر أنواع "التكرير اللفظي" ورودا[3]، ومن خلاله يطل السجلماسي على مظاهر "الاتساق المعجمي"[4] المبثوثة في صور البيان العربي السابق عليه.

وأما في سياق نوع: "المناسبة"[5]، فيرى الأستاذ الباحث بأن خصوصية معالجة السجلماسي لهذا المظهر الاتساقي أمور منها: رهانه على البعد الدلالي في اتساق المناسبة[6]. ومنها: رهانه على اشتراط المناسبة بمقاييس منطقية أربعة تحفظ لراكب صهوته من شرك التكلف المعيب[7].

ثم أخيرا ينتهي إلى إمكانية اعتبار السجلماسي من ضمن "البلاغيين الذين اهتموا بالأدوات التي يتماسك بها الخطاب"[8] مما يعني عنده أن "الإلحاح على التلاحم والتناسق والاتصال"[9]، في بنية الخطاب البلاغي القديم كان هما مشتركا[10] بينه وبين عدد من النقاد والبلاغيين السابقين عليه؛ ولذلك من المناسب هنا الوقوف على ما يميز السجلماسي عن غيره من النقاد والبلاغيين في هذا المضمار.

1- 1: حول أطروحة "التناسب" في كتاب "المنزع":

إن السجلماسي لم يشغل خلفية التناسب المنطقي في تحليل أجزاء الصناعة البلاغية الكاملة فحسب، بل إنه شغّل نفس الخلفية بهدف إدارة رحى التجنيس المقولي والتحديد الاصطلاحي على صور تلك الأساليب بأسمائها عنده. ولعل خطاطة شجرية عامة تمكن المتأمل من تحصيل أهم مفاصل التنسيب الأسلوبي والاصطلاحي في كتاب المنزع:

---

(1) نفسه 132.
(2) نفسه 134.
(3) لسانيات النص/ م.س. 134.
(4) نفسه 130.
(5) نفسه 135.
(6) نفسه 135.
(7) نفسه 135-136.
(8) نفسه 138.
(9) نفسه 149.
(10) نفسه 149.

النسبة المنطقية

النسبة الاصطلاحية | النسبة الأسلوبية

النسبة الصوتية | النسبة الأفقية | النسبة البنيوية | النسبة الدلالية

النسبة التصاعدية | النسبة التنازلية | تناسب الأنواع | تناسب الأجناس | النسبة المركبة | النسبة البسيطة | النسبة المركبة | النسبة البسيطة

(التضايف) | (التضمن) | (التوازن) | (الاشتقاق) | (التجنيس)

النوع يتضايف مع الجنس | الجنس يتضمن النوع | التقابل | التماثل | التداخل | التقابل | اللفظ/المعنى

نسبة خارجية | نسبة داخلية | (--)

التطابق | التضمن | التلازم | التواطؤ | الاشتراك | التشبيه | (--)

(لم يحدث تداخل بين هذه الأنواع في البلاغة) | (نسبة التوازن) توازي الأجناس | (نسبة التقابل) الأنواع القسيمة



من الملاحظات البارزة حول هذه الشجرة، يمكن تسجيل:

أ- أن منطق التناسب الرياضي ذو طبيعة تفاعلية شمولية؛ ولعله قانون كلي تسري طبيعته العالية في كافة الأنساق والمنظومات وعلى اختلاف طبائعها. ولذلك نجده مُلقياً بظلاله الخفية في أمشاج كافة العلاقات الثاوية في أنسجة المنزع البديع.

ب- أن أبرز الأنساق المجسدة لمنطق التناسب في المنزع، نسقان: النسق الأسلوبي (النقدي والبلاغي)، والنسق التصوري (الاصطلاحي والمفهومي)؛ ولعل هذا من بين ما يجعل مشروع السجلماسي إنجازا فكريا ذا طبيعة مزدوجة: فهو مشروع مصطلحي وبياني في نفس الآن.

ج- أن نسق التناسب الأسلوبي يؤشر على رؤية شمولية حول أطروحة انسجام النص البياني العربي السابق على السجلماسي؛ وهكذا اشتغلت آلات التناسب المنطقي الرياضي في شجرة المنزع

الأسلوبية بعمق شمولي: بنيوي ودلالي، بسيط ومركب، أفقي وعمودي؛ بما جعل مشروع السجلماسي مفتوحا على إمكانات استثمار بعدي لم يتحقق بشموليته على الأغلب.

د- أن نسق التناسب الاصطلاحي يؤشر على رؤية تجنيسية وتصورية كلية استشرفت أقصى إمكانات التشعيب المفهومي والمصطلحي حول تركة البيان العربي السابقة على السجلماسي، وذلك عكس ضربا من التفاعل المثمر مع منطق التصورات وإن لم يكد يسلم من مغامرة إرسال آلاته التناسبية في أرض البيان المتحركة.

هـ- أن نسقي التناسب الأسلوبي والاصطلاحي في المنزع؛ هما الجسدان الأقويان لمنظومة الجهاز المفهومي التصوري الذي اشتغل السجلماسي عليه، وذلك قصد إلى تنظيم أرض البيان العربي، وتأثيث جغرافيتها المفهومية والاسمية والأسلوبية، بما يؤدي إلى تفهيم جزئيات الصناعة الكاملة على النهج الصناعي. ولعله يتضح الآن بأن هذا النهج الصناعي ينعكس أكثر ما ينعكس في آلات التناسب، التي تكثفت جميعها في مصب تعريف أجزاء الصناعة البلاغية بالتجنيس والتحديد.

ويمكن اعتبار مقولة 'النسبة' عند السجلماسي، أبرز قاعدة مفهومية للتنظير الأسلوبي وأكثرها شمولا لتجنيس كليات البلاغة في أثناء كتاب: 'المنزع'. ولعل منطق التدريج التجنيسي الذي يشغله السجلماسي في كتاب المنزع يتأسس في شموله على منطق التناسب بين أصول 'البيان' العربي وامتداداتها الأسلوبية: هكذا نجده ينطلق من اعتبار "علم البيان" جنسا عاليا محمولا على جزئيات الخطاب البلاغي البياني برمته: شعرا ونثرا، إذ كان نظره في العبارة البلاغية إعطاء القوانين العامة للخطابة والشعر، من حيث العبارة البلاغية فقط"[1]. ثم هذا الخطاب البلاغي الذي يؤمّ السجلماسي توفية التصور حول أساليبه البيانية قاطبة "بقدر الطاقة وجهد الاستطاعة"[2]، تتكثف مقولاته البيانية في المنزع في عشرة أجناس أسلوبية عالية هي بمثابة أرحام البيان العربي عنده[3]. ثم هذه الأجناس العالية بدورها تلد سلالات نقية ومتناسبة مع أرحامها بسبب قيام هذا التشعّب الأسلوبي على مبدأ "الأمر الكلي البسيط"[4]، الذي هو حامي حمى التناسب الشبهي بين الأنواع الوسيطة والسافلة وبين جنس عال معين من جهة، وحامي حمى التناسب الضدي أو المكافئ أو الموازي أو المقابل بين الأنواع الوسيطة والسافلة بعضها ببعض، ضمن مختلف الأجناس العشرة العالية.

(1) المنزع البديع/ م.س. 218.
(2) نفسه 180.
(3) نفسه 180.
(4) يقارن ب287.

على أن الصناعة الكاملة، التي ترتبط عنده بنيويا بعلم البيان[1]- والتي تتناسب أنواعها الأسلوبية مع أجناسها بأضرب من التناسب - تقوم على أساس مبدأ المناسبة بين الأسماء والمفهومات الدالة عليها وبين موادها الجزئية العاكسة لصورها ضمن نسيج ذلك البيان العربي؛ وهذا التناسب إنما يقوم عند السجلماسي على أرضية فلسفية منطقية، لقول: الحكيم: إن الكلام إنما ينبغي أن يُطلب بحسب مادته[2].

لذلك، كانت صناعة البلاغة لديه، إنما تُنتزع من موادها الجزئية وعوارضها التمثيلية[3]، وكانت قوانينها الكلية تابعة للأمثلة الجزئية الدالة في تركة البيان العربي على طرائق تشييدها، فهي الأصل والرحم ولذلك فمن طبيعتها أنها لا تكاد تُحصى، بل إنها عنده، ليس تحتمل الإحصاء[4]. وإذا كان هذا شأنها فإن ذلك يعني عند السجلماسي أن قواعد البيان الأسلوبية كثيرة كثرة أرحامها التمثيلية، وأنه سيكون دوما على النقاد والبلاغيين الغوص خلفها في أعماق ذلك البحر البياني اللُّجِّي، وهكذا فإن القواعد الكلية[5]، الواقعة تحت الأقاويل العامة[6]، ليست تنحصر[7] كذلك.

ويبدو مفهوم النظم، لدى السجلماسي، مقوِّما مركزيا وميدانا أساسيا لتفعيل منطق التناسب، السارية طبيعته في كتابه المنزع جملة: بيد أن هذا المفهوم النَّظمي لا يتم، عنده، سوى بالنظر إليه في شموليته. يتجسد هذا الشمول المفهومي لمصطلح النظم في المنزع، عبر خلفيات من أبرزها: أولا: تناسب المباني في النظم مع تناسب المعاني[8]، واجتماع الكلام المبين على صحة المعنى وسلامة النظم وحسن البيان[9] وثانيا: تناسب النظم جملة مع طبيعة الحاجات الثقافية التي بُنِيَ لأجلها، وبحسب الغايات التي وُجِّه إلى بلوغها؛ وهكذا نجد السجلماسي يؤكد على ضرورة التمييز في ذلك كله بين النظم في الحدود وفي البرهان وفي الصنائع البرهانية[10]، وبين النظم البلاغي الذي تشخصه العبارة البلاغية[11] دون العبارة البرهانية[12]: ذلك بأن البرهانية يُشترط فيها من استعمال الألفاظ الأصلية والنظوم الأصلية غير المُغيّرة والمستعارة مع

---

(1) يقارن ب414-415.
(2) نفسه 395.
(3) يقارن ب394-395.
(4) نفسه 394.
(5) نفسه 185.
(6) نفسه 185.
(7) نفسه 185.
(8) المنزع البديع/م.س. 387.
(9) نفسه 387.
(10) نفسه 327.
(11) نفسه 327.
(12) نفسه 327.

سائر ما يُشترط فيها، ما لا يُشترط في البلاغية، فإنه يعرض في البلاغية - بحسب موضوعها - من الإبدال والتغيير في الألفاظ والنظوم، عوارض توجب استعمال النظوم غير الأصلية المُغيَّرة"[1].

هكذا يتناسب "النظم البرهاني"، الذي استعمله السجلماسي في بناء الحدود المنطقية ووصف الأساليب، مع "النظم البياني"، الذي يُشكّل الأرض المهاد التي تنقل السجلماسي في مناكبها الهيباء، وقطف من ثمارها الطيبة.

إن مصطلح "النسبة"[2] يمارس في كتاب المنزع، حضورا قويا ومكثفا، سواء بصفته وشخصه، أو من خلال مشتقاته؛ كمصطلح: "التناسب"[3]، و"المناسبة"[4]، أو من خلال ضمائمه؛ كما هو الحال في: "النسبة الإضافية"[5]، أو "النسبة الشبهية"[6]، أو "نسبة الطباق"[7]، أو نسبة النظير"[8]. كما تلقي ظلاله المفهومية بأجنحتها الوارفة: سواء على كافة المفاهيم والمصطلحات الأسلوبية المشغلة في شجرته المتشعبة والمستقصية[9]، أو على كافة المفاهيم والمصطلحات المنطقية المشغلة على أرض تلك الأساليب البيانية العريقة[10]، بيد أنه يمكن القول - ومن خلال تأمّل مجموع طوائفها - بأن من بين أبرز مقومين ثنائيين مفهوميين منطقيين لمقولة التناسب عند السجلماسي، نجد مُثنّى: "التلاؤم" و"التنافر"، باعتبارهما جنسين عاليين[11] لأنواع صغرى ومختلفة من مقامات التناسب في أجزاء التركيب، ترجع كلها بدورها إلى إحدى طبيعتي ذينك الجنسين العاليين[12]، سواء كانت تلك المنافرة - أو الملاءمة - دلالية مرتبطة بمبدأ الصحة المنطقية، أو بنيوية ترتبط بمبدأ التشكيل الفني المخصوص لتلك المعاني.

وفي هذا السياق يمكن الإشارة إلى أمور منها:

---

(1) نفسه 327-328.

(2) يراجع مفهوم النسبة ضمن شجرة المصطلحات المنطقية. ج2.

(3) يراجع مفهوم التناسب ضمن نفس الشجرة. ج2.

(4) يراجع مفهوم المناسبة ضمن نفس الشجرة. ج2.

(5) يراجع مفهومه ضمن نفس الشجرة. ج2.

(6) يراجع مفهومه ضمن نفس الشجرة. ج2.

(7) يراجع مفهومه ضمن نفس الشجرة. ج2.

(8) يراجع مفهومه ضمن نفس الشجرة. ج2.

(9) يصعب التمثيل بمفردات هذه المصطلحات الأسلوبية لأن الأمر يتعلق بكل الأساليب البيانية لا بعضها.

(10) يمكن التمثيل بكافة المصطلحات المنطقية المرتبطة ببيان طبائع العلاقات البنيوية أو الدلالية بين أجزاء القول المركب في ذاته، أو في علاقته بالنفس، ولعل هذا يبدو واضحا فيما يلي من ملاحظات وإضاءات.

(11) يراجع مفهوم: "الجنس الملائمي"، و"الجنس المنافري" ضمن شجرة المصطلحات المنطقية. ج2.

(12) يقارن للتمثيل فقط بالمنزع البديع/م-س. 390-393.

أ- أن السجلماسي، يحصي على طريقته في التجنيس، أصناف الارتباطات البنيوية والدلالية في التركيب ضمن خمسة أجناس عليا، لعلها - بضرب من التفاعل الجزئي أو الكلي فيما بينها - تُنظِم تحتها مختلف النسب المنطقية المختلفة والمحتمل وجودها بين أجزاء القول المركب. هكذا يحصيها بقوله: "والارتباط على خمسة أنحاء: الارتباط الوجودي، والارتباط اللزومي، والارتباط الخبري، والارتباط الجوابي، والارتباط العطفي"[1].

ب- إن مفهوم "التخييل" - الذي هو عند السجلماسي: "موضوع الصناعة الشعرية"[2] - سواء باعتباره تأثيرا أو تشكيلا يسري في أوصال الأجناس والأساليب كلها، هو لذلك رحم خصبية لتخليق دراري التناسبات الدلالية والأسلوبية، ولعله لهذا يرى السجلماسي بأن "القول المخيّل هو القول المركب من نسبة أو نسب الشيء إلى الشيء دون اغتراقها"[3]، وأن مفهوم التناسب، على ضوء فهم السجلماسي للتخييل، يبدو أكثر خصوصية، إذ يشترط في إيقاعه: "غرابة النسبة والاشتراك وحسن التلطّف"[4]. "وفي ذلك ما فيه "من الإلذاذ للنفس والإطراب لها بالغرابة والطراءة"[5]، التي هي للكلام الجميل البليغ جملة.

ولمفهوم "التناسب" البلاغي، في المنزع، بعد وظيفي واضح ومحدد، مرتبط بالبنية النفسية للمتلقي. لذلك نجد السجلماسي مصطبرا على وصل هذا المفهوم المنطقي بمفهوم منطقي آخر هو "النفس" باعتبارها الآلة المركزية عنده لإدراك المعاني المتناسبة، وباعتبارها المقر الأساسي بل المصبّ المكين، لاستقبال أصناف التناسبات البنيوية والدلالية. ولأجل إضاءة حدود هذا الارتباط بين المفهومين، في المنزع، يَحْسُنُ الوقوف على مظاهر مفهومية عدة، أبرزها:

أولا: النفس وغاية إدراك نِسب التصورات: إن السجلماسي يرى بأن النفس هي آلة تحصيل المعاني وتصوُّرها - برعاية العقل - وذلك من خلال نسج أصناف الارتباطات والنسب بينها وبين أسمائها الدالة عليها بالتركيب أو السياق. لذلك نجده يقول: "والسبب في ذلك ولوع النفس بتصوّر المعاني، وعنايتها بتحصيلها وتفهُّمها: فمتى ورد عليها اللفظ - والألفاظ كما قد قيل، خَدَمَة المعاني والجسر المنصوب إليها

(1) نفسه 188.
(2) نفسه 218.
(3) نفسه 218.
(4) نفسه 244.
(5) نفسه 263.

وإلى تعريفها - اشرأبّت ونزعت إلى تصوُّر المعنى المدلول عليه باللفظ، فإذا حاولته فانبهم عليها: هاها الأمر وطمحت فيه كل مطمح، وذهبت في تأويله - لاتساعه - كل مذهب"[1].

ثانيا: **النفس وغاية إدراك النسب والوصل بين الأشياء**: إن تصوُّر أسداء النِّسب لا يكون، غالبا، سوى بين الأشياء الحسية منها والعقلية؛ وهكذا يرى السجلماسي بأن إدراك تلك النِّسب يكون بين الأشياء، وأن مقر إدراك النسب بين تلك الأشياء هو النفس لا العقل: ولذلك كان من "طبيعة النفس الناطقة أن تدرك بشيءٍ شيءٍ شيئاً شيئاً له إليه نسبةٌ وفيه منه إشارة وشبهة"[2]. وكان "السبب في ذلك كله هو ما جُبلت النفس عليه وعُنِيَت به وجُعِلَ لها من إدراك النِّسب، والوُصَل، والاشتراكات، وما يلحقها عند ذلك ويعرض لها من انبساط روحاني وطرب"[3].

ثالثا: **النفس وإدراك النسب والوصل بين أجزاء القول المركب**: بما أن مفهوم "النِّسب بين الأشياء" يجد مرآته الصقيلة في المنزع في تجليات "القول المركّب"؛ فإن السجلماسي يرى أن النفس - من طبيعتها أنها - قوة مدركة لأدق مظاهر التناسبات البنيوية والدلالية بين أجزاء "القول المركب". ولعل مما يبين هذه الأطروحة في المنزع، قوله: "وقول الآخر:

وذلكـــم انّ ذلّ الجـــار حـــالفكم   وأنّ أنفكُـــمْ لا يبلُـــغُ الأنَفَـــا

فاتفق الأنف والأنف في المادة، وهي حروف الكلمة، دون البناء، ورجعا إلى أصل واحد، فكان له من الحلاوة وحسن الموقع وارتياح النفس نحوه والاهتزاز، ما لو قال مثلا: "وأنّ أنفكُم لا يعرف الغضبا"، حيث يمكن وقوعه، ولم يكن كذلك لعدم الاشتقاق المؤذِن بالتناسب الذي جُبِلت النفس الناطقة على إدراكه والارتياح والطرب بإدراكه"[4].

---

(1) نفسه 267.

(2) نفسه 219.

(3) نفسه 263.

(4) نفسه 502.

المبحث الثاني

حول مثارات الغلط في التناسب عند السجلماسي

إن "القول"، عند السجلماسي، منقسم - "في نفس أصل منهج العبارة وقانون الدلالة"[1] - إلى حقيقة ومجاز[2]، إلا أن تصوير تلك الحقيقة يكون على درجات من التناسب، بالقدر الذي يكون الخروج عنها في البيان على درجات من التناسب أيضا. هكذا يرى بأن "الخروج عن الحقيقة أحيانا على نسبة ما اتساعا في الكلام واختيارا للأفصح من أشكال الأقاويل وطلبا للأجزل منها"[3]، وأن هذه النسبة المعينة ينبغي ألا تتجاوز ما يتطلبه قانون التوازن التناسبي الذي يجعل من هذا الخروج المعنوي عن مدار الحقيقة خروجا مقبولا ومستساغا. لذلك يضع السجلماسي شرطا يضمن حصول الخروج مع حفظ الانسجام والتوازن فيه، حيث يقول: "والشريطة فيه: حفظ أصل الوضع، والاستمساك به، والاعتصام بربقته؛ من قبل أن ذلك هو منهج المجاز وقانونه، لأنه عارض يعرض في بعض المواضع - وأحيانا - للفظ والقول لغرض ما، فيُجعل للفظ حكمٌ ليس له في الوضع الحقيقي"[4].

والواقع أن أشراط حفظ التوازن - وذلك بتعميق جانب التناسب في أنسجة الأقاويل المركبة - تتمظهر، عند السجلماسي، في طائفة من المثارات، التي يمكن الإشارة إلى بعضها:

2- 1 : التناسب ومثار "الإفراط":

جنحت دلالة "الإفراط" في بيئة الفلاسفة إلى مزيد تخصيص؛ فقالوا: "الإفراطُ، هو تجاوُز الحَدِّ في الكم، كزيادة العرْضِ على الطَّلَبِ، أو تجاوُزُ الحدِّ في الكيف، كاشتدادِ الألمِ في المَرَضِ، أو تجاوُزِ الاعتدالِ خَطأً"[5].

وقد وظف السجلماسي هذه الدلالة الفلسفية ضمن عدد من المواقع الأسلوبية التي جنحت بعيدا عن قانون التوازن التناسبي الدلالي. هكذا نجده يشير إلى مظاهر منه:

---

(1) نفسه 291.

(2) نفسه 291.

(3) نفسه 291.

(4) نفسه 291.

(5) المعجم الفلسفي/م.س. 1/ 107.

+: **تجاوز حَدّ التّوسُّط والاعتدال في وصف الشيء والإخبار عنه، أو استعماله.** قال السّجلماسي: "الغلوّ:.. وهو يرادف الإفراط، ثم نقل من ذلك الحد إلى علم البيان على ذلك الاستعمال والوضع، فيوضع فيه على **الإفراط في الإخبار عن الشيء** والوصف له، ومجاوزة الحقيقة فيه إلى المحال المحض"[1].

+: **تجاوز حد التوسط، في استعمال الشيء، دون وصفه والإخبار عنه.** قال السجلماسي، وهو يعلل إسراف أحد "الشعراء المحدثين"[2] في تعاطي ضرب من أساليب القول: "والذي حمله على ذلك، استحسانُ أهلِ الصّناعة هذا النّوع، على التوسّط، **فخرج هو إلى الإفراط**"[3].

+: **تُجاوُزُ حَدّ التوسُّط في الدلالة (أو التعبير) عن الشيء أو نقيضه.** قال السّجلماسي: "وذلك أنّ الإتيانَ بِلَفْظِ النَّكِرَةِ الواحِدَةِ، عكسَ النقيضِ الذي هو التّكثير، إلى النّقيضِ الذي هو التّقليل، للإشعار قطعاً بالتّكثير، **وللإفراطِ – في الدّلالةِ** على ما عُكِسَ عنه – والمُبالغةِ"[4].

2- 2: التناسب ومثار فساد النَّظم:

إن خروج الكلام عن مدار الحقيقة ودخوله في مدار المجاز، لا يؤثر على وضعية دلالة اللفظ فحسب بل يؤثرعلى وضعية التركيب أيضا. وإذا كانت الاستعارة طريق أساسية لانزياح الدلالة "على نسبة ما"[5]، فقد اعتبرها السجلماسي محكاً رئيسيا تُختبر عليه سلامة التناسب من فساد النظم. قال: "فلذلك ما ينبغي أن يُجعل القانون فيها الكفيل بملاك أمرها: تحليل تركيبها وفكّ نوع نظامها"[6]، "ومهما حُلَّ نظامُها وفُكّ تركيبها، فلم تتحقق النسبة، كان ذلك مرذولا"[7]، "ومهما لم يستقم المعنى ولم يصحّ وفسد النظمُ، خرج المتكلم إلى فساد التعسّف وقبح التكلّم، وكان في عداد من شُغِف وأُولِع بحمل شعره على الإكراه في التعمُّل لتنقيح المباني دون تصحيح المعاني"[8].

---

(1) المنزع البديع/ م.س. 273.

(2) نفسه 413.

(3) نفسه 413.

(4) نفسه 307.

(5) نفسه 291.

(6) نفسه 238.

(7) نفسه 236.

(8) نفسه 238.

2- 3: التناسب ومثار التكلُّف:

من أبرز مثارات الغلط في التناسب البنيوي عند السجلماسي هو الانزلاق بعيدا عن العفوية والاسترسال الناتج عن البديهة والطبع، وهذا مما يوقع في شرك التصنُّع وتعمُّد زرع الأساليب البديعية في تركيب القول دون اقتضاء يقتضيه السياق أو المقام. هكذا يشترط السجلماسي في عدد من الأساليب البديعية ذات الطبيعة التجنيسية البنيوية - كنوع الاشتقاق[1]- توفير فضيلة "السهولة وقلة التكلف لأن ما ظهرت فيه الكلفة فلا فائدة له، ولذلك عيبَ نوع تجنيس التركيب[2] لظهور الكلفة فيه وعُدَّ من أبواب الفراغ، وأنه لو اتفق أن يَرِد منه شيءٌ خال من التكلُّف لكان طُرفةً رائقة، وتُحفةً أنيقةً فائقة"[3].

والمرجح أن حذر السجلماسي من وقوع المتكلم البليغ في مثار التكلف، هو ما جعله يشير إلى مواقع أسلوبية عديدة تبدو بطبيعتها البنيوية التركيبية مظنّة للوقوع فيه. منها أسلوب: "التصريف"[4]، وبصدده يقول: "ولهذا النوع - **إذا استُعمل في موضعه ووقع منه في موقعه** - رونقٌ وحلاوةٌ وروعةٌ وطلاوةٌ، وللنفس نحوه ارتياح واهتزاز، وله فيها تأثيرٌ بَيِّنٌ واستفزازٌ، اقتضى له ذلك المزية في التجنيس.. "[5].

ومنها أسلوب "الترصيع"[6]، وبصدده يقول: "ويُشترط فيه أيضا سهولة المآخذ وعدم التكلف، وهو أن يكون المتكلم مستمرا على ديدنه، والكلام جاريا على سننه، حتى إذا عرضت له فرصة السجع، وعنت نزهة الترصيع متيسرة من غير عَسف، وسهلة من غير عُنف، انتهزها حذرا من التكلف الغثّ والبارد الرثّ.. "[7]. ومثيل هذا الحرص ما قد نجده في كلام السجلماسي عن أسلوب: "المناسبة"[8].

2- 4: "التَّناسب" ومَثار "التَّكرير":

من مظاهر خذلان انسجام النص الأدبي عند السجلماسي؛ النزوع إلى تكرير المعنى الواحد في التركيب الواحد تكريرا لا سند له في منطق العلاقات الناسجة لأجزاء القول البليغ. ونظرا لأن شجرة المنزع تحمل في فرعها الجنسي العاشر مصطلح "التكرير" الذي يوهم بمثل هذا المؤثر التركيبي اللفظي الذي قد يخدش صفاء انسجام الخطاب، فإن السجلماسي قصد قصداً - وهو يعرّف نوع المناسبة ويجنّسه - إلى تبرئة ساحته

(1) نفسه 502.
(2) نفسه 490.
(3) نفسه 505.
(4) نفسه 499
(5) نفسه 499.
(6) نفسه 509.
(7) نفسه 509.
(8) نفسه 517.

مما يمكن أن يسمى بوهم التكرير. هكذا نجده يقول: "ليس ينبغي أن يُظن بنا أنّا نريد باسم المناسبة الذي نرادف به التكرير المعنويأن يكرر المتكلم المعنى الواحد بالعدد في القول مرتين فصاعدا، لأن ذلك ليس يُعدّ من القول مغسولاً خلواً من البديع، وعُطْلاً عُرياً من البيان فقط، بل مرذولا غثاً ومستكرها رثاً"[1].

ثم نجد السجلماسي يبحث بعد هذا، في تركة النقد والبلاغة السابقين عليه، عن مثالات ومراجع خلفية يستند إليها في تشييد أطروحته هذه. ولعله بقليل من التأمّل في مقالته بصددها، يمكن الوقوف عند إشارات نقدية منها:

+: ملاحظته أن مثار التكرير وخطره ذائع الصيت في تركة البيان العربي السابق عليه، هكذا يشير بأنه: "باب من النقد معروف مترجَمٌ عليه بالتكرير"[2].

+: إثارته الانتباه لئلا يقع للمتلقي خلط بين هذا التكرير الرثّ البارد الذي اشتهر خذلانه بين أرباب البيان، وبين التكرير الذي يقصده هو في المنزع ويسميه بالمناسبة[3]، إذ ليس هذا الاجتماع الحاصل بين اللقبين سوى "اشتراك محض"[4]: "الذي ليس بتواطؤ ولا بتشكيك وهو التكرير الذي إن كان في القول الواحد أو القصيدة الواحدة فهو الخذلان"[5].

(1) نفسه 517.

(2) نفسه 517.

(3) يراجع ما قيل حول : "تناسب البنية" لاحقا.

(4) المنزع البديع/ م.س. 517.

(5) نفسه 517-518.

المبحث الثالث

مَفاهيم مَركزِيَّة بارزَة لِبنَاء أُطروحَة "التَّناسُب" في المَنزع

تستحضر نظرية "التناسب" - ذات الخلفية المنطقية الرياضية - في المنزع، ثلة من المفاهيم والمصطلحات بحيث تنجر دلالاتها بشكل ضمني لزومي عند حضوره. وهكذا فمفهوم "التناسب" يقتضي مصدرا فاعلا للتنسيب، ونسقا من العناصر التي ترشحها طبائعها الوجودية لتبادل علاقات التناسب المختلفة فيما بينها. كما يقتضي كل ذلك استحضار حاجات ذلك الفاعل المحدث لفعل التنسيب بين تلك العناصر وغايات فعله ودرجات تأثيره وكيفياته ومصبّه المنفعل بجملة علاقات التناسب، ومن قبل هذا يقتضي مفهوم التناسب سيرورة متواصلة في الزمان والمكان - حسا أو عقلا - تتخلّق داخلها عملية استحالة الأشياء المتفاعلة والمتناسبة من العدم إلى الوجود، ومن الوجود الفطري إلى الوجود المتفاعل بما حوله، إلى صيرورة التفاعل الكلي من أجل إيجاد حالة جديدة تنتج عن جملة التناسبات الحاصلة.

وبما أن السجلماسي تسلح بنظرية التناسب الرياضي، لغاية تشغيلها في مشروع تجنيس أساليب البيان العربي السابق عليه في الوجود، ثم لغاية تفهيم أجزاء الصناعة، وذلك بتجريد قوانينها الكلية من صورها الجزئية الثاوية في تربة ذلك البيان العربي، فقد انفتحت عليه نافورة ثرة من المفاهيم المنطقية التناسبية الصغرى، التي تتحدّر من نبع ثنائيات مفهومية كبرى، لعلها من أهم الثنائيات المركزية الفاعلة في انسجام الخطاب البلاغي وتشييد تناسبه وتوازنه في المنزع.

من هذه الثنائيات التناسبية المركزية، نجد: "المادة والصورة"، و"المفرد والمركب"، و"اللفظ والمعنى"، و"الحقيقة والمجاز" وغيرها من الثنائيات الضدية التي تحمل في أرحامها دراري وطوائف من المفاهيم البنيوية أو الدلالية أو الأسلوبية الجزئية. ولعل تلك مما يمكن اعتباره مرائي عاكسة لكيفيات التناسب وكمياته في نسيج الخطاب البلاغي عند السجلماسي، كما عند شريكيه في تنسيب الأساليب وتجنيسها: حازم القرطاجني وابن البناء المراكشي. هكذا يمكن الوقوف، في طيات المنزع، على:

3- 1: ثنائية "المادة والصورة"[1]:

من الملاحظات الأولية الهامة على هذه الثنائية المنطقية:

أ- صعوبة النظر إليها ومقاربتها، في المنزع، معزولة عن مفاهيم أخرى متعالقة بمداراتها الدلالية المنطقية: من هذه المفاهيم الصغرى نجد مفهوم "القوة" و"الفعل" و"الانفعال" و"الكيف" و"الكم". ومنها أيضا: مفهوم "الطبيعة" و"الجوهر" و"الأسطقس" و"الجهة" وغيرها من المفاهيم ذات المدار المفهومي المشترك.

ب- ارتباط مفهوم "المادة والصورة"، في المنزع، بأفق توصيف طبيعة الخطاب البلاغي وآلات وجوده ثم تحققه. لذلك نجده يعتبر "البيان" جنسا عاليا شموليا ينتقل من القوة إلى الفعل، بواسطة آلات بيانية/تبيينية شمولية تقتضي منطقيا وجود "مادة" أو مواد معينة لتشييد فعل "البيان"، وهذا لا يتحقق سوى بضروب من التشكيل الذي يقتضي "صورة" أو صور معينة أيضا لتحقيق كيفيات ذلك "البيان". هكذا يقول السجلماسي في المنزع: "والبيان اسم مشترك – من قبل أنه مقول بعموم وخصوص – إذ كان مقولا بعموم على كل شيء وقع فيه بيان على الإطلاق؛ فهو جنسٌ وكُلّيٌّ تحته أربعة أنواع وهي: الكلام، والإشارة، والحال، والعلامة"[2].

ج- ولأجل هذا نجد مصطلح "المادة"، في المنزع، عنصرا قاعديا لتشكيل مختلف مظاهر التناسب البنيوي الأسلوبي أو الدلالي المعنوي في الخطاب البلاغي. هكذا استعمل السجلماسي هذا المصطلح المنطقي للدلالة على مادة صناعة هذا الخطاب التي منها تتخلق مفرداته الجزئية المتناهية في الصغر[3]، أو منها تُنسج صوره الفنية وأمثلته البلاغية الدالة على قواعده الكلية[4].

د- وبما أن مصطلح "المادة" لا يستعمل في المنطق – ومنه في المنزع – غالبا، إلا مقترنا بمصطلح مقابل له وهو "الصورة" – إذ لا وجود لصورة معينة سوى بمادة – فإن السجلماسي استعمله ملتحما بمفهومي "الكيف" و"الأسلوب"، اللذين بهما تحصُل لِمادة الخطاب – وهي الألفاظ والأقاويل جملة – هيئات وأوضاع بنيوية وتركيبية وأسلوبية مخصوصة ومتميزة بضرب من التميز، يقتضيه قصد القائل أو المقام، وهذا يكاد، في المنزع، يغطي كافة تنظيرات السجلماسي وتحليلاته النقدية والبلاغية، ولعل حدوده المنطقية المعرّفة لشتى الأساليب تعكس أبرز مظاهر حضور مفهوم "الصورة" المتشكلة عن "مادة" القول، وهكذا يكثر عنده في تعريف الجنس البلاغي أو النوع؛ قوله: "والفاعل هو قول مركب.."[5].

---

(1) يراجع مفهوم هذين المصطلحين ضمن شجرة المصطلحات المنطقية: ج2.

(2) المنزع البديع/م.س. 414.

(3) يقارن ب 499.

(4) يقارن ب 287.

(5) يراجع ما قيل حول منطق الحد عند السجلماسي لاحقا.. ثم يراجع مفهوم القول والقول المركب ضمن شجرة المصطلحات المنطقية. ج2.

هـ- يغلب على عدد من المفاهيم النقدية والبلاغية التي استعملت في المنزع (كمفهوم 'النظم'، و'الرصف'، و'النضد'، و'التركيب'، و'التأليف'، و'الصناعة'، و'الترتيب'، و'النظام'، و'الزيادة'، و'النقصان'، و'القلب'، و'العكس'، و'التقديم'، و'التأخير'، و'الترصيع'، و'التسهيم'، و'التكرير'، و'التجنيس'، و'الخط'، و'الكم'، و'العدد'، و'الاتصال'، و'الانفصال'، و'الأسلوب'، و'الجزء'، و'الكل'، و'القول'، و'التشابه'، و'التقابل'..) أنها ومثلها، ليست سوى مرائي مفهومية تعكس بدرجات متفاوتة تلك التجليات الأسلوبية والهيئات 'الصورية والمادية' التي بها يتحقق وجود الخطاب البلاغي بخصائصه الداخلية المميزة له عن باقي الخطابات المغايرة الأخرى كالخطاب الجدلي والخطاب البرهاني.

3- 2: ثنائية 'المُفرَد والمُركَّب'[1]:

إن السجلماسي لم يوظف مصطلح 'المُفرَد' في المنزع، بشكل مستقل[2]- ويكاد يكون نفس الأمر في توظيفه لمصطلح 'المركب' - كما لم يستعمل هذا المصطلح الأخير، غي الأغلب، إلا وهو مقترن بمقابله، وهو مصطلح: 'المفرد'، سواء كان ذلك الاقتران ظاهرا أم متضمنا في سياق تحليلاته. ولعل الملاحظات الأولية التالية تبين أهمية ارتباط مفهومي هذه الثنائية عند السجلماسي، ودور كل واحد منهما في تشخيص ظواهر الخطاب البلاغي:

إن ثنائية 'المادة والصورة' لا تبدو بعيدة، في استعمالات المنزع، عن ثنائية 'المفرد والمركب'؛ وهكذا تكون مادة القول هي اللفظ، كما تكون صورته متشخصة في فعل التركيب بدرجاته الكمية والكيفية. بالقدر الذي تتناظر به عند السجلماسي مسألة الاسم 'المفرد' الذي يسمي به ظاهرة أسلوبية معينة لا تتحق في الخطاب البلاغي سوى في 'المركب'.

وإذا كان أفق 'التناسب' يتحقق بضربٍ من التعالق النسقي بين مفردات شيء ما بداهة، فإن إدراك النفس لمختلف أشكال النِّسب وأحجامها لا تُتَصوَّر سوى في مدار التركيب، وهكذا فإن مفهوم 'النسبة' لا يُعقل، في المنزع، سوى بين أجزاء 'القول المركب'، وأن من بين أبرز مهام القوانين الكلية المنتزعة، عند السجلماسي، من الصور الجزئية لصناعة البلاغة، هي تجسيد تلك النِّسب وتشخيصها متحصّلة في مقولات كلية.

من أجل كل هذا، يبدو مفهوم 'النسبة المنطقية' المتحققة في أضرب العلاقات بين أجزاء القول غايةً مركزية في مشروع المنزع، ويبدو مفهوم 'الأسلوب البلاغي' الذي يحقق أمشاج تلك العلاقات التناسبية المختلفة وسيلة لتشخيص واقعه الدلالي عنده. ولذلك تترجح دلالة إطلاق السجلماسي - مع من أطلق -

---

(1) يراجع مفهوم التركيب بمشتقاته وضمائمه ضمن شجرة المصطلحات المنطقية. ج2.

(2) بيد أنه وظفه كنعت لعدد كبير من المصطلحات التي منها: اللفظ والقول والتجريد والجزء والتشبيه... .

اسم 'الصناعة' على البلاغة، إذ الغالب في غايتها عنده هي إدراك النِّسب والوُصَل البنيوية والدلالية بين أجزاء الأقاويل شعرا ونثرا. كما أن تحصيل القوانين الكلية الناظمة لتلك النسب، عنده، من مهام علم البيان.

يُشار، هنا، إلى أن مما تؤشر عليه رؤية السجلماسي حول ثنائية 'المفرد والمركب'، أمور منها:

أولا: أنه يعتبرها، غالبا، بمثابة المهاد المنطقي الخلفي الذي تتحرك عليه المعاني المنطقية المتناسبة، من حيث كونها علاقات واشجة لبنيات الخطاب البلاغي؛ هكذا يبدو مفهوم 'المركَّب' أحد مراكز حركة التناسبات الأسلوبية في المنزع. على أن 'المفرد'، متى أُخذ جزء 'قول مركب'، يعامَل، عنده، معاملة 'المركب'[1].

وثانيا: أن مفاهيم التناسب المنطقية، والتي من أهمها ثنائية: 'المفرد والمركب'، شُغِّلت عند السجلماسي، غالبا، من أجل:

1- سبر علاقات التناسب البنيوي بين عناصر الخطاب البليغ (القول المركب): بواسطة ثلة من المفاهيم المنطقية التي شأنها أن تضيء مفاصل التركيب المادية؛ ومنها: التجانس والتباين والتداخل والتوازي والتمازج والتشاكل.. وما أشبه.

2- سبر علاقات التناسب الدلالي، بين مكونات أبعاد الأساليب ووظائفها المعنوية وغاياتها الجمالية والنفسية والتعليمية: بواسطة ثلة من المفاهيم المنطقية التي شأنها أن تضيء مدارج الصحة المنطقية ومدى تناسبها مع مدارج أدبية الخطاب البليغ؛ ومن هذه المفاهيم: التساوي والتماثل والتباين والتضاد والتقابل والتضايف والتلازم والتطابق والانجرار والتلاؤم والتنافر، وما أشبه...

3- سبر كيفيات وكميات تفاعل مختلف هذه المفاهيم المنطقية (البنيوية والدلالية)، وانتظامها في أنسجة الخطاب البلاغي، ثم إعطاؤها اسما اصطلاحيا وحدا تُعرف به. والواقع أن ظاهرة التناسب، عند السجلماسي، تنتظم في أسداء الأساليب ضمن شتى الاتجاهات المادية والصورية، اللفظية والمعنوية، التركيبية والصوتية والإيقاعية. ومن هذا المنطلق نجد في المنزع أصنافا مختلفة من التناسبات التركيبية، والتي منها: 'التناسب العمودي التجنيسي' المراهن على طبيعة الجنس العالي الكلية السارية بموجب منطق التناسب عبر كافة أنواعه الوسيطة والسافلة وبدرجات متناسبة أيضا. ومنها أيضا: 'التناسب الأفقي التركيبي' المراهن أحيانا: على تناسب أجزاء القول في أوضاع ذواتها أو أوضاع بعض ذواتها بالنظر إلى أوضاع ذوات بعضها الآخر[2]، وأحيانا: على تناسب أصوات وإيقاعات أجزاء القول المركب، لا كأصوات مستقلة ومعزولة عن بعضها البعض بل كمنظومة متناسقة من الأصوات

---

(1) يقارن بالمنزع البديع/ م. س. 302-303.

(2) يقارن للتمثيل ب405 و406-411.

تشكل فيما بينها ضمن تركيب معين إيقاعات موسيقية وصوتية معينة[1]، تبعث في النفس ضربا من الأحاسيس أو تدفعها إلى ضرب من السلوك غير المفكّر فيه[2]. **وأحيانا**: يراهن على تناسب الألفاظ للمعاني[3].

3-3: ثنائية "اللفظ والمعنى":

ربما من نافلة القول أن يشار، إلى أن مشروع السجلماسي ذو طبيعة شمولية، تعالج بالتحليل خطابا بلاغيا عريق الجذور في تربة الثقافة العربية الإسلامية السابقة عليه. بيد أن الوقوف على مكونات هذه الرؤية الشمولية تفضي إلى جملة ملاحظات:

أ- كون مفهوم "المعنى" يُشكِّل ميدانا مركزيا، وآلة أساسية لتحديد كَمّ التناسب وكيفياته. ولعله بهذا المعنى، يمثل في المنزع أمرا جنسيا عاليا يقف خلف عدد كبير من المفاهيم التناسبية الكبرى، التي من أهمها: ثنائية "التباين والتماثل"، و"الاختلاف والتشابه"، و"التلاؤم والتنافر"، و"التساوي والتفاضل"، و"التزايل والتلابس".

ب- كون انتظام الألفاظ كَمًّا وكَيْفًا، في بنية الخطاب البلاغي، يرتبط عضويا في تنظيرات المنزع، بكمية وكيفية انتظام المعاني؛ وذلك بما يعني أن بنية القول المركب تنتظم بحسب بنية الدلالة المتوخاة من ذلك القول المركب، وهذا يفضي إلى أن مدار الدلالة غير منفصل عند السجلماسي عن مدار التركيب كما وكيفا؛ وأن مقولة التركيب تمثل عنده الوجه الآخر لمقولة الدلالة. هكذا نجد في المنزع قوله بهذا الصدد: "ذلك لمحاكاة الألفاظ للمعاني، وانتظام الألفاظ بحسب انتظام المعاني، وشدة شبه أحوال الألفاظ بأحوال المعاني ومساوقتها لها"[4].

ج- إذا كانت المرتبة والشرف عند السجلماسي للمعنى دون الألفاظ[5]، فإن هذا لا يقلل عنده من شأن الألفاظ. ذلك بأن أطروحة انتظام اللفظ بحسب انتظام المعنى، هي مجرد توظيف منطقي لثنائية "المادة والصورة"؛ وهكذا تكون مادة التركيب منبعا لدلالته، وتكون صورة التركيب بؤرة لصهر بنيته التي

(1) يقارن للتمثيل ب 218 و407 و408..

(2) من زاوية التحليل الفلسفي تبدو غاية الأساليب جميعا عند السجلماسي وباقي رواد الاتجاه الفلسفي في النقد والبلاغة متجسدة غالبا في أفق التأثير في النفس عن طريق الإطراب تارة والاستفزاز تارة والتعجيب والإدهاش تارة ثالثة، وأحيانا تكون غاية الأسلوب حجاجية منطقية. يقارن للتمثيل بالمنزع البديع/م.س. 219 و244 و276 و278. ثم يراجع مفهوم الانفعال ضمن شجرة المصطلحات المنطقية. ج2.

(3) يقارن للتمثيل بالمنزع البديع/ م.س. 236-237 و338..

(4) المنزع البديع/م.س. 400.

(5) يراجع ما قيل حول أهمية التصورات ضمن القضية الاصطلاحية عند السجلماسي لاحقا.

يعبّر عنها في المنزع بالأسلوب؛ ومهما استقامت مادة التركيب فقد استقامت صورته، ومهما شَرُف معدن اللفظ فقد شرفت دلالة معدنه، ومهما شَرُف الخيال فقد شَرُف التخييل، فإن نحن نزعنا هذه المادة عن تلك الصورة أو العكس، فقد مات القول البليغ وتداعى صرحه، كما يتداعى الجسد بعد مفارقة الروح له، من حالة الكون الحي إلى حالة الفساد البهيم.

د- وفي هذا السياق يلاحظ أن السجلماسي يجمع غالبا بين صحة المعنى وسلامة النظم وحسن البيان[1]: وأحيانا يبدو وكأنه يقدم أساس الصحة المنطقية في الخطاب البليغ على أساس أدبيته وجماليته. والواقع أن التأمل - خاصة لنظرات المنزع النقدية والبلاغية - يفضي إلى اعتبار أن هذه الأسبقية المقامية ليست موجودة سوى على مستوى النظر المنطقي المجرد أو مستوى النظر الاصطلاحي المحدِّد، أما على مستوى تحليل بنية الخطاب البلاغي، فإننا نجده شاهدا على العلاقة الجدلية بين صحة المعاني وصحة النسب والوصل بين أجزاء التركيب.

ومن ذلك ما قد نجده من تلك العلاقة الجدلية بين بنية المعنى وبنية اللفظ في أثناء التصريف[2]، حيث تكون المشتقات مشتركة النسب في الانتماء إلى معنى المصدر الكلي، إلا أن كل لفظ مشتق منها مثلا، يحوز على إضافات معنوية نوعية بسبب ذلك التغيير في المبنى.

(1) يقارن بالمنزع البديع/ م.س. 387.

(2) نفسه 390-391.

المبحث الرابع

مَواقِع نَقديَّة وبَلاغيَّة بارِزَة لِبِنَاء أطروحَة "التَّناسُب في المَنزع"

4- 1: في تَناسُب البِنيَة:

إذا كانت خلفية التناسب المنطقية تهيمن على مفاصل الشجرة البلاغية، عند السجلماسي، أجناسا وأنواعا[1]، فإن أبرز الظواهر الأسلوبية التي يمكن اعتبارها ذات تمثيلية قوية لتناسب أجزاء القول المركب التام، تبدو متجسدة لديه فيما يسمّيه ب: "الاكتفاء بالمقابل"[2]. ويمكن اعتبار هذا الأسلوب، في المنزع، ميدانا بارزا لتداول أنحاء التناسبات البنيوية المختلفة بين أجزاء القول. لذلك يمكن الوقوف على أهم مظاهر هذا التداول البنيوي عبر التالي:

أولا: يرى السجلماسي بأن "الحذف المقابلي"[3] يمتاز أكثر من غيره من الأساليب بكونه "قولاً مركبا"[4] بضرب مخصوص من التركيب المتناسب: وذلك بحيث لا يشمل بنية ذلك القول جملة، بل أجزاء مخصوصة منه، وهذا مفاد تعريفه له باعتباره ذلك القول مركب من أجزاء فيه متناسبة"[5]. ثم إن هذا التناسب يتم فيه عن طريق بناء علاقات إبدالية تعاقبية متوازنة؛ بما يجعل أجزاء القول تلك، عنده: "نسبة الأول منها إلى الثالث كنسبة الثاني إلى الرابع"[6].

ثانيا: إن هذه الشبكة العلاقية من تناسب بعض أجزاء القول ببعض، تقوم عنده على أساس منطقي شهير مفاده أن "الأشياء المتناسبة لا تتأثر نسبتها بالإبدال والترتيب والتفصيل والعكس"[7]. ويبدو أن هذا من البصمات المشّائية البارزة في أطروحة السجلماسي التناسبية، إذ نجد أرسطو من أوائل الذين نظّروا لهذا الضرب من التناسب التعاقبي، حيث أشار إلى الأحوال التي "فيها تكون نسبة الحد الثاني إلى الحد الأول، نسبة الرابع إلى الثالث، لأن الشاعر يستعمل الرابع بدلا من الثاني والثاني بدلا من الرابع"[8].

---

(1) يمكن المقارنة بعدد من المواقع للتمثيل لا الحصر، ومنها نجد الصفحات: 188-195-197-346-350-351-352-360-386-387-396-408-409-499-501-502-508-509-514-515.

(2) نفسه 195.

(3) نفسه 195.

(4) نفسه 195.

(5) نفسه 195.

(6) نفسه 195.

(7) التلقي والتأويل/ م.س. 46.

(8) فن الشعر/ م.س. 95.

ثالثا: إن السجلماسي يختزن وعيا جيدا حول ذلك **البعد التداولي** الحاصل في هذا الضرب من التناسب، ولذلك ترك في تعريفه فسحة لاحتمالات الإبدالات التناسبية التي يمكن حصولها بين أجزاء القول. وهكذا نجده يُعَقِّب بعد الصدع بمعادلة التناسب الرياضية الشهيرة - نسبة 1 إلى3، كنسبة 2 إلى 4 - بقوله: "أو ما كانت النسبة فيه كنحو ذلك: وقولنا في الفاعل[1]: أو ما كانت النسبة فيه كنحو ذلك، لنحوي به ما كانت نسبة الأول فيه إلى الثاني كنسبة الثالث إلى الرابع في بعض صور هذا النوع أقل ذلك، والأول أكثره وأعمّه"[2].

رابعا: إن هذا ومثله، مما يجعل السجلماسي **شريكا أساسيا** لابن البناء المراكشي العددي في توظيفه لنظرية التناسب الرياضية: صورة هذه الشراكة ما قد نجده في الروض المريع - فضلا عن هيمنة منطق التناسب على أبوابه النقدية والبلاغية جملة - من إشارات منطقية مركزة حول نوع: "المناسبة"[3]. ويمكن إيجاز أهم تلك الإشارات في اثنتين:

الأولى: تعريف ابن البناء المناسبة بقوله: "هي اشتباه النسب؛ والنسبة تكون شيئين، فإذا كانت النسبة التي بين شيئين، كالنسبة بين شيئين آخرين، قيل لأربعة الأشياء: متناسبة"[4].

الثانية: وعيه مثل السجلماسي بالأبعاد الإبدالية القوية بين تلك الأجزاء المتناسبة في القول المركب، هكذا نجده يوضح ذلك بقوله: "والأشياء المتناسبة إذا بُدِّلت تبقى متناسبة، فتكون نسبة الأول للثالث كنسبة الثاني للرابع"[5].

وبقدر ما يشترك السجلماسي مع ابن البناء في باب التناسب الإبدالي كما سبقت الإشارة إليه، فإنه يشترك أيضا مع حازم القرطاجني في أبواب تناسبية عديدة، في مقدمتها تلك الظواهر الأسلوبية المتعلقة **بتناسب بنيات الألفاظ** والتي حللها السجلماسي في المنزع. ويمكن عبر هذه العجالة المقارنة فقط بين الرجلين من خلال مظهرين بنيويين تناسبيين:

أ- مظهر تناسب الألفاظ في أنواع "التكرير اللفظي"[6]: وهذا يمثل عنده الأصل الجنسي العالي العاشر من جملة أصول الأساليب البيانية العربية المجنّسة لديه في شجرته البنيوية المقولية. وهكذا يلاحظ في أنواعه المتحدّرة عنه أنها تمثل أبرز مواقع التناسبات البنيوية، في مادة اللفظ أو صورته أو إيقاعه.

---

(1) يراجع مفهوم الفاعل ضمن شجرة المصطلحات المنطقيةج2.

(2) المنزع البديع/ م.س. 195.

(3) الروض المريع/ م.س. 105.

(4) نفسه 105.

(5) نفسه 106.

(6) المنزع البديع/ م.س. 477.

ولعل من أهم أنواعه المتوسطة، الدالة على هذا المدار: نوع 'التجنيس'[1]، ونوع 'التصريف'[2]، ونوع 'المعادلة'[3].

ب- 'ما وقع في أوزان العرب من ضروب التركيبات/ المتلائمة'[4]: وما عساه يوازي تنظيرات السجلماسي، أيضا، ما نجده لدى حازم القرطاجني في باب 'الترتيبات المتناسبة'[5]، حيث نقل هذه الأبعاد الإبدالية التعاقبية إلى ميدان التنظر التناسبي لأوزان العرب[6]. ويمكن إيجاز أهم رؤاه التناسبية في أمور منها:

ما يراه حازم من أن تأثير القول المركب في النفس يشتد ويقوى كلما 'وردت أنواع الشيء وضروبه مترتبة على نظام متشاكل وتأليف متناسب'[7]. ما يراه من تأثير هذه المقولة التناسبية في أوزان العرب، يشير إلى مسألة قدم الوعي العربي بمسألة التناسب البنيوي الصوتي باعتبارها حساساية كونية لا يونانية، وهكذا وعلى أساس هذا الوعي التناسبي العميق 'استعملت العرب في أوزانها'[8].

4- 2: في تَناسُب المَعنى:

من الصعوبة بمكان، حصر الأمثلة الأسلوبية والجزئية الدالة عند السجلماسي على خصوصيات التناسب البياني المعنوي، في تركة البيان العربي[9]، إلا أنه بالإمكان التمثيل بجنس 'التكرير المعنوي' لديه، كأحد الأنواع البلاغية تمثيلا لظاهرة هذا التناسب الدلالي.

وفي هذا السياق يُلاحظ أن السجلماسي تقصَّد إلى تلقيب هذا النوع 'العالي' تخصيصا بمصطلح 'المناسبة'[10]، بقدر ما تقصَّد أيضا إلى تعميق مجرى وعي المتلقي ببعده التناسبي المعنوي بإشارتين؛ **الأولى**: إشارته إلى تجذُّر هذا الأسلوب في النقد النظري اليوناني لا العربي فحسب، وذلك في قوله: 'المناسبة: وقد سُمِّي في البلاغة النظرية في كتاب 'الشعر': 'موازنة'؛ باعتبار معادلة أجزاء القول بعضها لبعض، والتئام نسبة

(1) نفسه 481.

(2) نفسه 499.

(3) نفسه 708.

(4) منهاج البلغاء/ م.س. 245.

(5) نفسه 245.

(6) نفسه 245.

(7) نفسه 245.

(8) نفسه 246.

(9) ذلك بأن اغلب الأجناس البلاغية بأنواعها في كتاب المنزع، تتضمن أنواعا لسلسلة مشبعة بتمظهرات أسلوبية بيانية أصيلة تكشف عن ثروة البيان العربي الطائلة من معدن 'التناسب الجمالي' الدلالي.

(10) المنزع البديع/ م.س. 517.

بعضها إلى بعض بتلك المعادلة"[1]. والثانية: إشارته إلى عمق التوازن المعنوي القصدي الذي يختزنه أسلوب "التكرير المعنوي"، الذي ليس هو في الواقع سوى مرآة لفعل المناسبة الأسلوبية في ذاتها؛ وذلك في قوله: "وذلك أنه ليس ينبغي إن يُظنّ بنا أنّا نريد باسم "المناسبة" الذي نرادف به التكرير المعنوي: أن يكرر المتكلم المعنى الواحد بالعدد في القول مرتين فصاعدا(..)"[2]، إنما نريد بالمناسبة والتكرير المعنوي: إيراد المعنى وما يليق به"[3].

والسجلماسي بهاتين الإشارتين يكشف عن إمكانية اعتبار نوع "المناسبة"، من أشد المجاري الأسلوبية تدفقاً بمياه التوازنات البيانية ذات المنابع المعدنية الاستدلالية البرهانية. هكذا نجده - وقد قام بتشعيب شجرة صنوه وقسيمه: "التكرير اللفظي" وتخصيبها بسلالة كاملة من الأنواع الوسيطة والسافلة[4]- مصراً على "تعقيم"[5] شجرته الأسلوبية وحصر سلالتها في أربع أنواع بلاغية غير ذات أرحام، وهي: "الأول: إيراد الملائم، الثاني: إيراد النقيض، الثالث: الانجرار، الرابع: التناسب"[6]. وفي الواقع فإن السجلماسي - على عادته في تجنيس المعقولات[7]- لا يترك لقارئه فرصة التساؤل عن سر هذا العقم المتأصل في نوع المناسبة[8]، إلا ليضع أمامه خطاطة كلية لجنس القول برمته بما هو فعل إنساني لا بما هو بياني عربي فحسب. هكذا نجده يقول: "المناسبة في أجزاء القول هي على أربعة أنحاء[9]؛ أحدها: أن يأتي بالشيء وشبيهه؛ مثل الشمس والقمر والسنان والصارم، والسرج واللجام، والسيف والفرند؛ وهذا النوع هو الملقب **بإيراد الملائم**. أو يأتي بالأضداد مثل: الليل والنهار، والصبح والمساء، والحياة والموت؛ وهذا النوع هو الملقب **بإيراد النقيض**. أو يأتي بالشيء وما يستعمل فيه، مثل: القوس والسهم، والفرس واللجام، والقلم والدواة، والقرطاس

---

(1) نفسه 517.

(2) المنزع البديع/م.س. 517.

(3) نفسه 518.

(4) نفسه 477-495.

(5) مجهول البيان/ م.س. 69.

(6) المنزع البديع/م.س. 518.

(7) يراجع ما يقال في "منطق التجنيس العالي عند السجلماسي" لاحقا.

(8) لا ينفرد هذا الجنس المتوسط وحده بالعقم، بل هناك اجناس عالية عديد ممتازة أيضا بما هو نظير ذلك وربما بما هو أشد عقما، منها جنس "التخييل"!! وجنس الرصف، وجنس التوضيح، وجنس الاتساع". والواقع أن هذا العقم الحاد في التجنيس قد تقابله وتوازنه خصوبة عالية في الأبعاد المعنوية والجمالية لا تنكر.

(9) يقارن بالتقسيم الثنائي المحصّل لأصناف الدلالة التي جعلها مكثفة في دلالة السياق ودلالة الإضافة. المنزع البديع/م.س. 188. ثم يقارن بالقسمة الرباعية التي جعلها القرطاجني لتجنيس أجناس المعاني. منهاج البلغاء/م.س. 19. كما يقارن بقسمة رباعية أخرى جعلها ابن البناء لأقسام الكلام. الروض المريع/ م.س. 23-24.

والعلم؛ وهذا النوع هو الملقب بالانجرار. أو يأتي بالأشياء المتناسبة مثل: القلب والملك، إذ يقال: نسبة القلب في البدن نسبة الملك في المدينة؛ وهذا النوع هو الملقب بالتناسب"[1].

ولعل أبرز ما يمكن تسجيله بصدد هذا التجنيس العالي لبنية القول، جملة أمور منها:

أ- **أن المرجح في شأن هذه "الأنحاء" التناسبية الأربع، أنها قادرة على لم شتات كافة الأساليب البلاغية ذات التناسب الدلالي في المنزع**[2]. وهذا يذكرنا، من حيث المبدأ العام، بما فعله ابن البناء في سياق حديثه عن: "أقسام اللفظ من جهة مواجهة المعنى نحو الغرض المقصود"، حيث يجعلها محصلة في أربع وهي: "الخروج من شيء إلى شيء"[3]، و"تشبيه شيء بشيء"[4]، و"تبديل شيء بشيء"[5]، و"تفصيل شيء بشيء"[6].

ب- وأن المرجح في شأنها أنها محصلة لكليات العلاقات المنطقية الواشجة بين أجزاء شيء معين في ذاته - وربما بينه وبين شيء آخر أو أشياء تناظره أو تكافئه أو تضاده، وبالجملة تلائمه أو تنافره. والجنس الأعلى الذي يجعله السجلماسي والدا لكافة تلك العلاقات المنطقية الواشجة هو علاقة "التضايف"، التي هي عند عامة المنطقيين واحدة من المقولات الكلية العشرة، على أنها في المنزع واحدة من أبرز مظاهر التناسب الدلالي، لكونها تمثل منبع العلاقات المترتبة عنها؛ كالمشابهة والتضاد والتلازم والانجرار والتضمن.

لذلك نجد السجلماسي يعرّف نوع المناسبة بقوله: "فلذلك قول الجوهر الذي بحسب الاسم، في النظر الموطئ للفاعل، هو: تركيب القول من جزئين فصاعدا، كل جزء منهما مضاف إلى الآخر ومنسوب إليه بجهة ما من جهات الإضافة، ونحو ما من أنحاء النسبة"[7].

---

(1) المنزع البديع/م.س. 518-519.

(2) نفسه: مقارنة بالصفحات التمثيلية لا التفصيلية: 219-235-244-349-353-354-360-361-362-387-392-399-400-402-403-752-518-519-524..

(3) الروض المريع/م. س93.

(4) نفسه 101.

(5) نفسه 113.

(6) نفسه 125.

(7) نفسه 518.

خلاصات:

مما عساه أضاءه هذا الباب:

1- **أن مظاهر التحليل التطبيقي الميداني**، التي نجدها عند رواد الاتجاه الفلسفي بالمغرب الوسيط، لا تحجب تلك السمة النموذجية الكلية التي امتازت بها إنجازاتهم في أرض البيان العربي؛ تلكم **هي تأصيلاتهم الفارقة حول مفهوم البلاغة النظرية**، الذي بدا أنه ارتبط تاريخيا بإنجازات الفلاسفة الإسلاميين من قبلهم. والمرجح في هذا السياق هو أن الملمح الأكثر بروزا ضمن هذا التأصيل النظري للأساليب العربية، **هو تأصيلهم لمفهوم العلم بتلك الأساليب وصناعتها.**

2- أن اشتراك الرواد الثلاثة لهذا الاتجاه - حازم وابن البناء والسجلماسي - في خلفيات واحدة أو تكاد، وفي غايات موحدة أو تكاد؛ لا يعني بالضرورة **تطابقا تاما** بين جزئيات إنجازاتهم الفردية ضمن حدود ذلك الاتجاه، بل المرجح هو أن هناك معالم نظرية مائزة، وملامح تطبيقية فارقة، **تطبعهم فرادى رغم كونهم متوحدين في كليات:**

3- نجد في هذا المنحى، أن اسم حازم القرطاجني يرتبط أكثر من شريكيه، **باستكمال التأسيس لنظرية الشعر المطلق سينوية الأصل**؛ ولعل هذا ما جعل لفيفا من الدارسين يقفون مساحات لابأس بها من دراساتهم على بصمة حازم في تأسيس ملامح تلك النظرية الشعرية، **تأسيساً مغربيا**سواء من حيث خلفياتها أو من حيث مقوماتها:

3-1: وهكذا فبقدر ما تبدو الصلة التاريخية موضوعية بين النظرية الشعرية الحازمية وبين الفلسفة عموما، بقدر ما يؤكد مجموع هؤلاء الدارسين على **أهمية الفلسفة الإسلامية السينوية** تخصيصا في **تخصيب بذرة نظرية الشعر عند حازم**، على ما شاب سيرورة النمو والاستواء من هنات ومحاذير من وجهة نظر بعضهم.

3-2: ولا شك أن لهذه النظرية الشعرية الحازمية مقومات بنيوية أثارت لفيفا آخر من أولئك الدارسين المعاصرين؛ لعل أكثرها مركزية وتكوينية في سياق بنائها العام نجد **أطروحة التناسب**، والتي ضمنها خصَّب مباحث عميقة، **وأطروحة التجنيس**، والتي ضمنها قام بمحاولة قوية لتحصيل مرابض **المحاكاة والتخييل** الشعريين عند العرب.

4- **إن اسم ابن البناء المراكشي العددي**، يرتبط أكثر من شريكيه في الاتجاه، **بمنظومة النسق المنطقي الرياضي**؛ والواقع أن هذا الملمح العلمي الصرف يكاد يكون أكبر المؤشرات التاريخية الموضوعية في الحياة العلمية الغنية لهذا الرجل الكبير، آية ذلك: إنجازاته الرياضية والهندسية الصرفة التي لا تخفى، وتوظيفاته النوعية العميقة لتلك الإنجازات الرياضية الصرفة في سبيل بناء قراءة متميزة لأصول البيان العربي، كما لتأسيس علاقة علمية غنية بمصادر الفكر الإسلامي العليا:

4-1: هكذا فإن علاقة ابن البناء بالمنطق الرياضي، مشروطة في مشروعه الكلي بانضوائها ضمن علاقة أشمل: إنها علاقته بمنظومة متكاملة من العلوم العربية الإسلامية، وتلك إشارة واضحة لوحدة تلك العلوم، وسيرورتها في اتجاه تحقيق غاية مشتركة ربما كانت هي استكمال سعادة الإنسان وتحقيق كماله المثالي.

4-2: أن أقوى أرضية **للانصهار الأمثل** بين مكونات المنطق الرياضي ومكونات البيان العربي، هي **أرضية التناسب**: هكذا حدث في مشروع ابن البناء كون أطروحة التناسب هذه تعكس أكثر الأنساق بروزا في كتاب "الروض المريع"، اعتبارا لكون الميدان الذي تحرك فيه، وهو البيان العربي يجسد نسقا تناسبيا علاقيا.

5- لم يعد خافيا أن **الشريك الأوفى** لابن البناء في تشييد **منطق تناسبي تجنيسي** في هو أبو محمد القاسم **السجلماسي**؛ وفي هذا السياق بدا لهذا العرض الموجز بأن هاتين النظريتين المنطقيتين تتآزران في مشروع السجلماسي، **وتتبادلان أدوارا** حيوية في حركتهما الدينامية على أرض البيان العربي.

والحق أن **منطق التناسب** عند صاحب "المنزع البديع" يهيمن بأنساقه الرياضية على الجزء العظم من مباحثه المنطقية/ البيانية؛ حتى إنه ليمكن القول معه بأن نظرية التعريف - سواء في أبعادها المقولية التجنيسية، أو في أبعادها التصورية الاصطلاحية - تبدو في كتاب المنزع وكأنها **مجرد مرآة عاكسة لأطياف هائلة من التناسبات المفهومية والجمالية.**

5-1: من ذلك: **مرآة التجنيس** التي لا تنعكس تشعباتها الشجرية المنطقية عنده إلا على أضواء التناسبات النسقية بين كليات الأجناس العليا بعضها ببعض من جهة، وبينها بين كليات دراريها من الأنواع الوسيطة والسافلة من ناحية أخرى.

5-2: ومن ذلك أيضا: **مرآة التلقي** التي تتجسد عنده في مرآة النفس الإنسانية؛ ولعل حقيقتها عنده لا تتشكل سوى في تشغيل **قواها الإدراكية المتعددة**، المستقبلة بالأصالة **لمختلف المحكيات والتخييلات قصد الانفعال الإيجابي بها**؛ بما يعني أن هذا الأفق المرصود للتلقي الكامل بهذا المعنى لا ينتقل عنده من القوة إلى الفعل سوى بانعكاس أسرار التناسبات البنيوية والدلالية الكامنة خلف أسداء الأقاويل المركبة شعرا ونثرا.

5-3: وعلى هذا فإن **الجهاز المفومي المنطقي والرياضي والبياني**، في طيّات "المنزع البديع" يتميز غالبا بكونه **ذا هوية تناسبية بالأساس**، ولربما أن وقوفا متأنيا أمام مجمل الثنائيات المنطقية والرياضية المركزية في هذا المُصنَّف الهام، يؤكد أنها عند السجلماسي **بمثابة الأمهات الوالدات لنموذج صوري بياني جميل وأمثل.**

القسم الثاني

إشكَالات مُصطلحية كلِّيَّة

حَول استيعاب كُليات "المُصطَلح الفَلسَفِي" وقَضاياه في النقد والبلاغة العربيين

البَـاب الأوَّل

حول كُلِّيَات "المُعجَم الاصطلاَحي" المَنطِقي الإِسلاَمي وقَضايَاه

الفصل الأول: في "تَكوِينِيَّة" "المُعجم الاصطِلاَحي" المَنطقي الإِسلاَمي.

الفصل الثاني: في مَابعد تَأسيس "المُعجم الاصطِلاَحي" المَنطقي الإِسلاَمي.

الفصل الثالث: في بِنية "المُعجم الاصطِلاَحي" المَنطقي الإِسلاَمي: رُؤيَةٌ مُقارِنةٌ.

الفصل الأول

في "تَكْوِينيَة" "المُعجَم الاصطلاحي" المنطقي الإسلامي

المبحث الأول

حول خلفيات "التَّكوين"

1 : ما "المُعجَم الاصطِلاَحي"؟ :

يدل لفظ "المعجم الاصطلاحي" على "معجم قطاعي يسهم في تشييد بنائه ورواجه أهل الاختصاص في قطاع معرفي معين"[1]. وبهذه الدلالة يمكن القول، بأن "المعجم الاصطلاحي" عبارة عن: "مرجع به قائمة مرتبة ترتيبا أبجدياً لمصطلحات موضوعٍ أو عِلم مُعيَّن، مع ذِكر معانيها وتطبيقاتها المختلفة"[2].

ومن بين خصائصه التكوينية أنه ذو طابع تركيبي مزدوج: فهو: **مخبوي خاص**: والغالب أن ذلك آيلٌ إلى أسباب منها: أن المعجم الإصطلاحي "المعجم الاصطلاحي" عبارة عن خزان للمصطلحات: وأن المصطلح فيه ذو طبيعة وظيفية مرجعية خاصة؛ وهذه الطبيعة المرجعية للمصطلح تعطيه موقعا خاصا من **النظام المعجمي**"[3]، ولذلك يستغلق فهمه واستعماله على من ليس له دراية بالعلم الذي هو أداة لإبلاغه"[4].

وإذا كان "**المعجم الاصطلاحي**" متكوِّن في جملته من عملية معقدة من مرور "البُنَى الاسمية المعجمية إلى **النظام المصطلحي**، تضبط نشأة **الوحدة المصطلحية** في حصر الحقل الدلالي للاسم في مدلول خاص"[5]، فإنه في مستوى هذا "**النظام المصطلحي**": "يتم فرز قوائم معجمية إسمية لتصبح دوالاً لنظام المفاهيم الخاصة بميدان معرفي ما، وتتشكل هذه المفاهيم في جداول مصطلحية، وتعبِّر عن كلٍّ منها بنية مصطلحية"[6].

---

(1) اللسانيات واللغة العربية/ م.س. 226.

(2) معجم مصطلحات الأدب/ م.س. 112.

(3) علم المصطلح بين المعجمية وعلم الدلالة/ م.س. 153.

(4) اللسانيات واللغة العربية/ م.س. 226.

(5) علم المصطلح بين المعجمية وعلم الدلالة/ م.س. 158.

(6) نفسه 157.

وهو جمهوري عام: إذ أن هذه النخبوية لا تقصيه نهائيا عما هو مشترك وعام في مدار المعجميات، وبذلك يَصْدُقُ على المعجم الاصطلاحي القطاعي "كثير مما يصدق على المعجم العام من ضوابط صرفية ودلالية وتركيبية وصوتية"[1].

ويعبر الأستاذ عبد القادر الفاسي الفهري عن هذه العلاقة التبادلية بين المعجمين بقوله: "فالمعجم القطاعي في علاقة قائمة مع المعجم العام، إذ يَغرِف الأول من الثاني ليختص ويستقلّ بعدد من المفردات... ويَغرِف المعجم العام من المصطلح: هذه المفردات التي اختص بمداليلها، ويدمجها في صورها المولّدة، ليتّسع حجمه، ويُحوِّل ما انغلق إلى مفردات "عادية" تدخل في ثقافة ومعلوم الخاص والعام"[2].

2: في تكوينية "المُعجمية الفَلسفية الإسلاَمية":

ما قد يجعل من البحث في طبيعة "المعجم المنطقي الإسلامي" عملاً إيجابياً، هو النظر إليه منظوما في كليته. إلا أن ما يجعل من النظر إليه منظوما في كليته عملاً صعبا، هو معالجة جزء من أجزائه مفصولاً عن الكل، والإعراض عن النظر إليه كبنية شمولية ينتظم في نسيجها تاريخ كامل من عمليات التأسيس والبناء والتنظيم.

إن هذا التاريخ الكامل، الذي ينظم الملامح المستقلة للمعجمية الفلسفية الإسلامية، لا يكشف عن مدى التميز القوي الذي شيّدته الفاعليات الفلسفية الإسلامية الناجحة، في وجه المد الأرسطي على الخصوص، والمد اليوناني على العموم فحسب؛ بل يكشف أيضا عن إرادة فكرية جماعية متواترة في بناء نظرية متينة البنيان للمعرفة التصورية العلمية؛ وذلك عن طريق التشييد التدريجي والجماعي لنظرية متكاملة للتعريف. والحال أن رجالا كابن سينا والغزالي وابن تيمية وابن رشد وابن البناء - والذين هم ممن يمثلون نموذجا تمثيليا قويا لتأسيس النسيج الداخلي لتلك النظرية الإسلامية في التعريف - يملكون حيزا تمثيليا لبناء صرح المصطلح الفلسفي الإسلامي، ولعلهم بكل ذلك يعكسون صورة العناصر الحية والفاعلة في منظومة تلك المعجمية الفلسفية الإسلامية.

وإذا كان من الطبيعي أن بناء تلك المعجمية الفلسفية الإسلامية، لم يخضع لمنطق الطفرة - كما هو الحال في كل البناءات المعرفية - فإنه يبدو طبيعيا، من الناحية المنهجية، النظر إليه من زاوية تحقيبية، تفصل خصائص ما قبل التأسيس، في التحليل، عما كان بعده من طبائع التَّبَنيُن. ولعل هذا يكون بربط زمن التأسيس بأفق النضوج والاستقرار، على أساس النزوع إلى تعليل كل الخلفيات والعلاقات الواشجة بين

---

(1) اللسانيات واللغة العربية/ م.س. 226.

(2) نفسه 226.

العدوتين التكوينيتين. ثم وصل كل ذلك بأفق تركيب خصائص البنية الكلية لما يمكن أن يسمى تاريخيا بـ"سلّم الحدود الكبرى".

وهكذا يصعب تقييم العمل المعجمي المنطقي المتميز، الذي قام به سيف الدين الآمدي في مفتتح القرن السابع الهجري، إلى جوار ما أنجزه ابن البناء المراكشي بالغرب الإسلامي في نفس المرحلة، دون النظر إليهما على ضوء الإنجازات المعجمية الفلسفية التي قام بها جابر بن حيان وأبو يوسف الكندي على مستوى التمهيد لعملية التأسيس – غير مفصولين تماما عن إنجازات القرن الثالث. ثم الإنجاز التأسيسي الفارق الذي قام به أبو نصر الفارابي والخوارزمي – غير مفصولين تماما عن إنجازات القرن الرابع. وبمجيء القرن الخامس الهجري يتحقق ذلك الحفر العمودي في كيفيات بناء تعريفات مدققة للحدود المكونة لبناء ذلك المعجم الفلسفي الإسلامي على يد ابن سينا ثم أبي حامد الغزالي، مما سيدفع بهذا المعجم قدماً نحو مرحلة واضحة من النضوج والاستقرار.

وأما المرحلة الأخيرة، والتي تتمثل في استواء تلك المعجمية الفلسفية الإسلامية، على صورة سلّم حدود كبرى، فلعل من يجسدها بوضوح، هما: سيف الدين الآمدي خلال القرن السادس الهجري بالمشرق، وابن البناء العددي المراكشي خلال نفس القرن بالغرب الإسلامي الوسيط، مُعلِنَين بذلك عن استواء رؤية تصورية فلسفية متكاملة تجعل للغة الفلسفية قدرة طبيعية على استبطان رؤية متناسقة إلى الإنسان وقواه المعرفية، والعالم وأبعاده المرئية وغير المرئية، والكون ومنظومته النسقية، هذا فضلا عن قدرتها التاريخية على ابتداع زوايا نظر جديدة للنظر إلى باقي خطابات الثقافة العربية الإسلامية.

وهاهنا نُستحضر خصوصية الزاوية التي من خلالها نظرت الفلسفة إلى نظام **البيان العربي**، متسلحة في ذلك – على الخصوص – **بمنطق التصورات** الذي عمّق البحث في عدد من المباحث ذات الاتصال التاريخي بمنظومة ذلك البيان العربي ذي العماد. وبدرجة أقل بمنطق التصديقات الذي أسند المباحث الأولى في استكمال الرؤية إلى ملامح الطابع المنطقي للعبارة العربية. ولعل هذا هو ما سيتحقق بالفعل – وعلى الخصوص – مع إنجازات رواد الاتجاه الفلسفي في النقد والبلاغة بالغرب الإسلامي: مع حازم القرطاجني الذي سعى إلى استثمار تركة البيان العربي من أجل وضع لمساته الفارقة على نظرية الشعر العربية كما تصورتها الفلسفة. ومع ابن البناء المراكشي الذي سعى إلى وضع أرضية مصطلحية تصورية صلبة، ثم استثمارها في تشييد تصور شمولي ومكثف حول أساليب البيان العربي، ولعله بذلك الصنيع التاريخي يوضع شريكا مباشرا لأبي محمد القاسم السجلماسي الذي سعى إلى استثمار تركة البيان العربي من أجل بناء معجمية متكاملة لأساليبه.

ولربما كان صنيعهما في ذلك، يوازي صنيع سيف الدين الآمدي من حيث طموحهما إلى إعادة ترتيب ملامح البلاغة العربية على أساس نظرية تجنيس الأساليب القائم: عموديا على آلات الإحصاء

الشامل والتصنيف المستوفي لسلالات الأنواع، وأفقيا: على منجزات نظرية تعريف تلك الأساليب وشرح أسمائها، واستكناه خصائصها التركيبية والمنطقية.

على أن رسائل الحدود المنطقية، والتي تواترت في الظهور على امتداد التراث الفلسفي الإسلامي، تشير إلى ضرب من الوعي عميقٍ: مبكر وتاريخي، بخصوصية اللغة الفلسفية، التي هي عبارة عن لغة أُحدِثت داخل لغة أخرى - هي نفسها - متسلحة منذ قرون بخصائصها الداخلية. ولقد ترجمت تلك الرسائل المتواترة هذا الوعي، في مشروع بناء المعجمية الفلسفية الإسلامية.

لابد، والحالة هذه، من الوقوف عند أهم لحظات البناء في هذا المشروع. وفي هذا الاتجاه، يمكن اقتراح خطاطة تحقيبية تضع في الحسبان التأريخ لجناحَيْ ما قبل التأسيس وما بعده، وصولاً إلى لحظة الاستواء الكامل لنسيج المعجمية الفلسفية. مع ضرورة التأكيد على أن مفهوم **لحظة الاستواء الكامل تلك**، إنما يراهن في إضاءة مظاهرها **بمقاييس العصر الذي استوت فيه**، لا بمقاييس ما قد يكون استجد بعدها من تطورات إلى غاية هذا العصر.

المبحث الثاني

"التَّأسِيس": أوَائِله وامتِدَادَاتُه

"الأساس" في اللغة: قاعدة البناء[1]. وأساس كل شيء: مبدؤه. يقال: أساس البحث، أساس البلاغة، أساس العلم[2].

وفي الاصطلاح الفلسفي العام نجد دلالة الأساس دائرة حول: "مَصدَر وُجود الشَّيء وعلّته"[3]. على أن بيئة الفلاسفة المعاصرين تقترب كثيراً مما هو مشهور من معنى "التأسيس" في اللغة؛ هكذا تصوغ دلالةً منطلقةً من معنى إرسَاء الشَّيء على أرضية متينة وصلبة. قالوا: "أسَّسَ (لها معنى أوسع من fonder)؛ أرسى على قاعدة صلبة... أسَّسه على ما يبرره"[4]. و"أسَّسَ منطقياً: ربط بالدليل العقلي بين لزوم وأصوله"[5].

وعلى كل فإن دلالة "التأسيس" تستدعي، غالباً، أمرين اثنين:

أ- التأكيد على أن فعل "التأسيس" يكون أحيانا ابن لحظته، وأحيانا أُخَر يكون ابن جيله. ولعله في بعض المراحل ينقلب إلى مخاض طويل، وعلى ذلك فقد يُكَوِّن له نسلاً لامتدادات زمنية ذوات العدد.

ب- تؤشِّر دلالة "التأسيس" أحيانا على معنى النزوع نحو الاستقلال الفلسفي أو البنيوي. على أنه قد لا يستبطن ذلك ضرورةً، خصوصا في سياق المدار المبحوث فيه. ذلك بأن معنى الاستقلال قد يفضي إلى إلغاء السابق من أفعال التأسيس أو المحتَمَل تأسيسه من ذلك "المعجم الاصطلاحي" المنطقي الإسلامي. ولعل هذا مما لا يستقيم قبوله في مداره، ما دام منطق "القطيعة المعرفية" لا يصمد غالبا في مدار الأفكار، فكيف به في مدار الفكر العربي الإسلامي الذي من أخص خصائصه بعده البنيوي التفاعلي؟.

---

(1) مفردات الراغب/ م. س24.

(2) المعجم الفلسفي/ م. س1/ 64.

(3) نفسه 1/ 63. ويقارن بموسوعة لالاند1/ 441.

(4) موسوعة لالاند/ م. س1/ 444.

(5) نفسه 1/ 444.

2- 1: حَول امتِدَادَات التَّأسِيس:

رغم الإشكالات التحقيبية والفكرية التي وضعتها سيرة جابر بن حيان في طريق الباحثين[1]، والصعوبات النظرية التي أثارتها هذه السيرة الفكرية[2]، فإنه - وانطلاقا من نفس هذه السيرة، مع مقارنتها بسيرة أبي يوسف الكندي - يمكن الحديث عن ميلاد وعي مبكر بأهمية التعريف الفلسفي، في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية. ولعل ما قد يعكس هذا الوعي المبكر، هو خطوات الفلاسفة الأول، مما يعني أن هذه الثقافة تطلعت منذ وقت مبكر إلى بناء نظرية معينة للمعرفة، عن طريق التأسيس التدريجي لمنظومة التصورات والتصديقات.

إن الحديث عن نظرية معينة، معناه: الاعتراف الضمني بتاريخيتها؛ فهناك إذن مراحل موضوعية تستبطن تراكمات نوعية وكمية على مستوى الفكر النظري المرجعي، وهناك أيضا مسألة الحوافز الثقافية الدافعة لبناء سيرورة تلك النظرية، وهنالك الاحتكاك بالتجربة المتكررة، التي قد تستبطن تاريخا من التكوّن، ثم تعميق الوعي بمكوناته التي قد تبتدئ بالخلفيات النظرية لها، ثم تمر بمخاضات معرفية قد تطول وقد تقصر، ثم تُتَوَّج بمرحلة وضوح الرؤية واستواء النظرية الذي قد يستبطن بدوره عوامل النقض في ذاته، مما يستوجب الاعتراف بتاريخية النظرية: أي قابليتها للتطوير والتعديل والتصحيح التاريخي. هكذا نستنتج أن **تأسيس المعجمية الفلسفية الإسلامية يعكس تأسيسا ضمنيا ومتعددا، لمراحل فكرية تاريخية من النشوء والنُّضج ثم الاستواء.**

---

(1) هناك مثلا إشكال الانتحال في مؤلفاته، وإشكال الحقيقة في وجوده، ثم إشكال نسبة رسالة الحدود إليه. يقول الأستاذ عبد الأمير الأعسم، بصدد الإشكال الأخير: "والذي يحيرنا اليوم هو من أين لجابر كل هذه المعرفة الفلسفية قبل ازدهار عصر الترجمة في النصف الأول من القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي)؛ كما تحيرنا مسألة هذه المصطلحات التي تعم رسالة الحدود، من أين استقاها، وكيف عرّب بعضها، وهل كان يقرؤها باليونانية؟ فإذا لم يكن، فهل عرفها عن طريق السريانية، أو تراه لجأ إلى المترجمين، فصاغ الألفاظ الأولى للمعاني الفلسفية التي كانت في بدايات تأسيسها في عصره؟". يراجع المصطلح الفلسفي عند العرب: دراسة وتحقيق، د. عبد الأمير الأعسم. الهيئة المصرية العامة للكتاب/ القاهرة. الطبعة الثالثة 1989. ص 22. كما يراجع الفهرست لابن النديم 499، نقلا عن الأستاذ عبد الأمير الأعسم في كتابه المذكور16-17.

(2) منها: تردد القدماء والمحدثين في نسبة "رسالة الحدود" مثلا، الى جابر بن حيان. ومن ذلك انتشار الاعتقاد بينهم في اضمحلال الدور الفلسفي لجابر في نشأة المصطلح الفلسفي، لغلبة الاتجاه العلمي على مؤلفاته التي وصلتنا..". يراجع المصطلح الفلسفي عند العرب/م.س. 14. ويقارن بمناقشته للأستاذ أبي ريدة في إنكاره لدور جابر بن حيان في هذا السياق، وتقديمه للكندي باعتباره أول فيلسوف عربي له دور في تأسيس الحدود في تاريخ الفلسفة الإسلامية ص 34-35.

أولا: مرحلة النُّشوء:

قال جابر بن حيان، وهو يعبّر عن وعيه العميق بأهمية التعريفات: 'واعرف قدر هذا الكتاب[1]، فلو قلت أن ليس في جميع كتبنا الخمسمائة[2]، كتاب إلا مقصّرا عنه في الشرف، لقلت حقا. فإذا كانت كتبنا هذه أشرفَ من جميع مالنا، وأيسر وأبين منها وأفضلَ، لما فيها من علوم ساداتنا، ومن جميع ما للناس غيرنا، فقد صار هذا الكتاب أفضل من جميع ما في العالم من الكتب لنا ولغيرنا، بجمعه حقائق ما في هذه الكتب على أبين الوجوه، وأصحِّ الحدود، وأوضح الطرق. فاعلمْ ذلك'[3].

يثير هذا النص، في علاقته بمجموع مقاطع كتاب 'الحدود' لجابر بن حيان، جملة من المؤشرات التي نوجز ذكرها في التالي:

أ- **ثمة وعيٌ مبكر بدور 'التعريف' في بناء التصورات**، وجابر بن حيان: عالم الكيميائيات الذي سعى دائما إلى استكناه ماهيات الأشياء والظواهر عن طريق استقراء خواصها، هو نفسه الذي يسعى في رسالته هذه، إلى استكناه حقائق العلوم والأشياء عن طريق تحديدها. ولذلك نجده يقول، وهو يربط بين الأشياء وأسمائها، ودور ذلك ببناء التصورات: 'إن تركيب الكلام يلزم أن يكون مساويا لكل ما العالم من نبات وحيوان وحجر'[4].

ب- مما يؤكد هذا الوعي المبكر بأهمية 'التعريف': تتويج جابر بن حيان لمطلع رسالته في 'الحدود' **بـ'توطئة في الحد'**[5]، يبين في أثنائها الدور الكبير الذي يقوم به هذا الأخير في بناء تصورات واضحة عن الأشياء؛ قال في مطلع هذه التوطئة: 'واعلم أن **الغرض** من الحد، هو الإحاطة بجوهر المحدود على الحقيقة، حتى لا يخرج منه ما هو فيه، ولا يدخل فيه ما ليس فيه، لذلك صار لا يحتمل زيادة ولا نقصانا..'[6]. ومن هذا نقف على أن مفهوم 'الحد' عند جابر بن حيان، هو يتمثل غالبا كمثال ينبغي استفراغ الجهد ما أمكن، لتحقيقه. لذلك استعمل لفظ 'الغرض' بمعنى الوظيفة المأمولة التي تناط بالتعريفات المنطقية.

ج- ثمة رؤية تصوُّرية عند هذا الرجل، تنزع نحو ضرب من الشمول، وهذا يبدو جليا في طريقة مزدوجة لبناء الحد: أما مظهرها الأول فيتجلى في: **الاتجاه التصاعدي**: وبه انطلق في رسالة الحدود **من بيان المجرّد إلى بيان المحسوس**، ومن بيان المفرد إلى المركب والمتعدد. وهكذا وطّأ بالكلام عن 'الحد'، ثم

---

(1) الحدود/ جابر بن حيان – ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب/ م.س. 170.

(2) لعل هذه الكثرة هي ما أثار إشكال الانتحال في مؤلفات جابر بن حيان، كما تثير اليوم إشكال تداخل المعارف والاختصاصات في تكوين الفلاسفة أنفسهم.

(3) كتاب الحدود/ م.س. 170.

(4) المختار من رسائل جابر/ 449. نقلا عن المصطلح الفلسفي عند العرب/ م.س. 25.

(5) كتاب الحدود/ م.س. 165.

(6) نفسه 165.

انتقل إلى الكلام عن "تقسيم العلوم"[1]، ثم تدرّج بعد ذلك إلى تعريف هذه العلوم في "حدود العلوم"[2]، ليتوج كل ذلك باقتراح "حدود للأشياء"[3]، التي تعكس في الواقع طبيعة المفاهيم والعناصر التكوينية للمصطلحات التي راجت على عصر جابر بن حيان.

وأما مظهرها الثاني فيتجلى في: **الاتجاه التنازلي**: وهذا على ضربين:

الأول: ضرب تشجيري[4] متعدد سعى به إلى استيفاء أجزاء القسمة: وبه انطلق من بيان مفهوم العلم إلى بيان المدارات التي يُحمل عليها، كحمل الجنس على أنواعه. وهكذا يقدم لنا شجرة بأنواع العلوم - كأنه ينسج لنا "أورغانونه" الخاص به[5]-.

الثاني: ضرب تشجيري ثنائي[6]، سعى به إلى استيفاء القسمة الثنائية تتميما لمدار التعريف: وبه انطلق إلى إيراد طوائف الحدود بمقابلاتها، فجاءت التعريفات على شكل ثنائيات متناظرة[7].

د- كان من نتائج هذا الوعي المبكر بأهمية "الحدود": ميلاد هذه الرسالة المصطلحية المنطقية التي اعتبرها أحد الباحثين "**أول معجم مبسط للألفاظ الفلسفية في تاريخ التراث الفلسفي على الإطلاق**"[8]: مع ضرورة الإشارة إلى أن هذا المعجم المبسط، تميز بخصائص منها:

* **أن جابر بن حيان** ينتقد أرسطو في أثنائها - وهو يعلق على تعريفه لحد النفس[9]- بقوله: "وقد بيّنا ما في هذا الحد من الفساد والقبح ونقصان منزلة المعتقد، في ردّنا على أرسطوطاليس كتابه في النفس"[10].

* وأن رسالة الحدود تمثل "**الاستعمالات الأولى** لهذه المصطلحات"[11]. وفي هذا السياق يلاحظ استعمال جابر بن حيان للفظ "هيولى" - في نهاية رسالته في الحدود[12]- معرّباً تعريبا حرفيا، مما يعني أن هذه الرسالة تعكس بداية تكوين المصطلحات الفلسفية.

---

(1) نفسه 167.

(2) نفسه 170.

(3) نفسه 177.

(4) يراجع ما يمثل مصداق ذلك في: المصطلح الفلسفي عند العرب/ م.س. 20.

(5) يقارن بتصنيف معاصر لفرنسيس بيكون. مدخل الى فلسفة العلوم: دراسة ونصوص في الابستيمولوجية المعاصرة. عابد الجابري 17.

(6) يراجع مفهوم القسمة ضمن شجرة المصطلحات المنطقية المدروسة ج2.

(7) المصطلح الفلسفي عند العرب/ م.س. 23.

(8) نفسه 22.

(9) يراجع مفهوم النفس ضمن شجرة المصطلحات المنطقية المدروسة. ج2.

(10) كتاب الحدود/ م.س. 183.

(11) المصطلح الفلسفي عند العرب/ م.س. 24.

(12) كتاب الحدود/ م.س. 184.

هـ- استعمل جابر بن حيان مصطلح "الحد" استعمالا مغايرا لما هو شائع في أصول المنطق الأرسطي: فجعل حمولته المفهومية تتّسع للتعريف بالحد - وهو التعريف الماهوي عند أرسطو - وللتعريف بالرسم. قال في خاتمة الرسالة: "واعلم أنا قد استعملنا في جميع ما كتبناه في هذا الكتاب، لفظة "الحد" على الاتساع: لأن ما ذكرناه فيه يجري مجرى الجواهر[1] العالية والأشخاص[2] الذاتية التي تُرسم من خواصها.."[3].

ثانيا: مرحلة التّكوّن:

تشترك رسالة "الحدود والرسوم" التي ألفها[4] أبو يوسف الكندي[5]، مع رسالة "الحدود" لجابر بن حيان، في كونها تجسد مصنَّفاً في "حدود الأشياء" و"رسومها": بحسب درجة مركزيتها المفهومية في بيئة الفلاسفة. وهذا أبو يوسف الكندي نفسه يعلن عن ذلك، في "فاتحة كتابه"[6]، بقوله: ".. فهمتُ ما سألت؛ أن أرسم لك كلاماً في الحدود والرسوم. وآتي فيه على ذكر الألفاظ التي يكثر استعمالها في كتب الفلاسفة"[7]. فهي إذن إسهام هام في مسار المعجمية الفلسفية الإسلامية.

فهي، إذن، تستبطن نزعة إرادية قصدية لتأليف هذا الضرب من الرسائل: ومن مظاهر هذه النزعة

---

(1) يراجع مفهوم الجوهر ضمن شجرة المصطلحات المنطقية المدروسة.

(2) من الملاحظ كون مصطلح الشخص هو سادس الكليات الخمس - التي رتبها فورفوريوس المصري، والتي هي الجنس، النوع، الفصل، الخاصة، العرض العام - وقد أضافه إخوان الصفاء.

(3) كتاب الحدود/ م.س. 185.

(4) يقول الأستاذ عبد الأمير الأعسم، في تعليقه على رسالة الحدود والرسوم للكندي: "نشرتنا هنا تؤكد نسبة الرسالة الى الكندي، تلك النسبة التي تشكك فيها أبو ريدة، ولو أنه لم يقطع برأيه فيها، ملتمسا تبرير انتساب التعريفات فيها الى نصوص أخرى صريحة النسبة الى الكندي.. ". المصطلح الفلسفي عند العرب/ م.س. 28.

(5) "هو أبو يوسف يعقوب بن إسحاق بن الصباح الكندي.. كان مولده بالبصرة سنة 805 ميلادية. وهو يتحدر من قبيلة عربية نبيلة - بنو كندة. وكان الفيلسوف العربي الوحيد الذي ينحدر من أصل عربي خالص. وقد قام الكندي بدراسة متعمقة للفلسفة اليونانية والعلم اليوناني. وهو غزير الإنتاج، كتب رسائل عديدة.. تتعلق أساسا بالعلم الطبيعي (الرياضيات والفيزياء والبصريات على وجه الخصوص والموسيقى والجغرافيا والطب.. . وعند توفي ببغداد عام 873 ميلادية كانت أعماله قد بدأت تعمل عملها في إثارة الدراسات الفلسفية بين العرب". يراجع تطور المنطق العربي/ م.س. 256-257. ويرى الأستاذ عباس اوحيلة بأن الكندي "اعتبر مؤسسا للمدرسة الأرسطوطاليسية العربية"، وأن "سيرة حياته غامضة وولادته غير محددة بين 180 و185 هجرية، وأساتذته غير معروفين، وتاريخ وفاته بين 252 و260 هجرية". يراجع الأثر الأرسطي/ م.س. 269، مع هامشها الأول.

(6) هكذا سماها الكندي. يراجع : الحدود والرسوم/ م.س. 189.

(7) نفسه 189.

القصدية؛ كون هذه الرسالة تبتدئ بديباجة وتنتهي بخاتمة[1]، تصبان في هذا المعنى، لتجسد بذلك وعيا مبكرا بدور 'التعريف' في بناء التصورات.

أما عناصر التميّز بين الرسالتين، فمتعددة، منها أن رسالة 'الحدود والرسوم' للكندي، هي ثاني[2] رسالة في الحدود الفلسفية: وهي بذلك ترسم درجة زمنية واضحا في تكوينية المصطلح الفلسفي الذي تطور تطورا عظيما على مدى نصف قرن بين وفاة جابر (حوالي 200/ 815)، ووفاة الكندي (حوالي 252/ 866)، وهي مرحلة خصبة تخللتها إنجازات مهمة في تاريخ التراث العربي الفلسفي والعلمي، وخاصة ما قامت به مدرسة حنين بن إسحاق[3].

ومنها أن لغة التعريفات في رسالة الكندي، تمثل مرحلة تطوُّرية واضحة: ومن مظاهر ذلك؛ نزوعه نحو مزيد من التدقيق - أولاً - في معاني الألفاظ الفلسفية المحصاة داخل الرسالة. وثانيا؛ نزوعه إلى ضربٍ من الإيجاز والتكثيف في التعبير عن المفاهيم. ومن مظاهر التدقيق؛ نجد فصله البدئي بين مفهوم 'الحد' ومفهوم 'الرسم'[4]؛ في حين أن جابر بن حيان صرّح باستعمال لفظ 'الحدود' على الاتساع[5]، ليتضمن بذلك مفهوم 'الرسم' أيضا. وأما مظاهر الإيجاز: فلعلها ماثلة في القسط الأعظم من تراكيب الحدود، حتى إن بعضا منها ليصل إلى درجة عالية من التكثيف[6]، وبعضا آخر يستبطن اقتصادا صارماً في توظيف الألفاظ[7].

والمرجح في هذا، أن وعي الكندي بخطورة التعريفات، وبُعد أثرها في نسج خيوط الحقيقة الفلسفية - سواء

---

(1) نفسه 28. ثم يقارن بما أورده الأستاذ الأعسم من تعليق على هذا بقوله: أن رسالة الكندي في حدود الاشياء ورسومها في مخطوط اسطنبول وردت بتسلسل رقم 24 من مجموع الرسائل، وهي خالية من الديباجة والخاتمة، فبدت كأنها مقطوعة من أصل آخر، أو أنها مضافة من قبل متأخر أراد فهرسة الألفاظ الفلسفية التي يكثر استعمالها في مجمل رسائل الكندي الفلسفية (..) من هنا فنشرتنا هذه، بالاستناد الى قراءة مخطوط (ص) تضيف قيمة جديدة للرسالة، فهي تثبت ان لهذه الرسالة ديباجة وخاتمة، وانها وحدة مستقلة لا صلة لها بعمل آخر للكندي، وأنها من عمله نفسه بلا أدنى ريب'. المصطلح الفلسفي/ م.س. 31.

(2) يرى الأستاذ أبو ريدة أن رسالة الكندي هي'أول كتاب في التعريفات الفلسفية عند العرب، واول قاموس للمصطلحات عندهم..'. تراجع: مقدمة' رسائل الكندي الفلسفية/ محمد عبد العادي أبو ريدة. نقلا عن : المصطلح الفلسفي عند العرب 34.

(3) نفسه 38.

(4) هذا يتضح ابتداء من عنوان الرسالة: 'الحدود والرسوم'. يلاحظ العطف. كتاب الحدود والرسوم/ م.س. 187.

(5) كتاب الحدود/ م.س. 185.

(6) كمثال على ذلك: قوله في حد العنصر: هو طينة كل طينة. وقوله في حد الحركة: تبدّل حال الذات. وقوله في حد الجزء: لما فيه الكل. وقوله في حد البعض: لما فيه الجميع. وقوله في حد الخاطر: علّته السانح. وقوله في حد المعرفة: رأي غير زائل. وقوله في حد الاتصال: هو اتحاد النهايات. وقوله في حد الانفصال: تباين المتصل.. / ويراجع على الترتيب في كتاب الحدود والرسوم: 191-192-195-199-200. وضمن هذه الصفحات نماذج كثيرة مما مُثّل له.

(7) كمثال على ذلك: قوله في حد الإبداع: هو إظهار الشيء عن ليس. وقوله في حد الجرم: هو كل ما له ثلاثة ابعاد. وقوله في حدالاختيار: ارادة تتقدمها روية مع تمييز. وقوله في حد الكمية: ما احتمل المساواة وغير المساواة في الأشياء. وقوله في حد الزمان: مدة تعدّها الحركة، غير ثابتة الأجزاء. وقوله في حد الإرادة: قوة يقصد بها الشيء دون الشيء. وتراجع هذه الحدود ومثلها كثير ضمن الصفحات على الترتيب في رسالة الحدود والرسوم: 190-191-192-193-194- 195-199-200.

منها الحقيقة المفهومية، هو مما جعله أكثر نزوعا إلى تنفيذ أعمق للحدود المنطقية[1]. وهكذا نجده - رغم اعترافه بأن 'الإحاطة بحدود الأشياء ورسومها صعبة المسالك، غير مألوفة[2]- يبذل جهودا مضنية في التنقيب والبحث عمّا 'قلّ ودلّ' من ألفاظ الحد، 'حتى لا يخرج منه ما هو فيه، ولا يدخل فيه ما ليس منه، لذلك صار لا يحتمل زيادة ولا نقصان..'[3]. ولعل هذا هو الذي جعل صاحب 'المصطلح الفلسفي عند العرب' يعلن أن بعض هذه الحدود 'على اختصاره: جامع، وهو خير من تعريفات المتأخرين، وأقرب للمعنى الفلسفي'[4].

وهناك مصطلح فلسفي، يبدو ناشزا عما قيل من نزوع الكندي إلى التكثيف والإيجاز. يتعلق الأمر في الواقع بحد 'الفلسفة'[5] ذاتها. فهذا الحد هو الذي سار به على غير ذلك النهج الغالب في التعريف. وهاهنا إضاءة موجزة لأبرز مظاهر ذلك:

أولاً: تتكون بنية **تعريف** 'الفلسفة' عند الكندي، من طبقتين بنيويتين:

أ- **بنية الانطلاق**: وهي عبارة عن **بطاقة واصفة لسيرة حياة 'حد الفلسفة'**. وكيف تعددت صيغه وزوايا النظر منها إليه: وتتميز هذه البنية الأولى بكونها تتأسس على **تعريفات غيرية** من ابتداع 'القدماء'[6]. وكون هذه التعريفات تمثل عدد الزوايا التي منها نُظِرَ إلى حقيقة الفلسفة؛ وهكذا نجد زاوية **اشتقاق اسم الفلسفة**[7]؟. وزاوية **فعل الفلسفة**[8]، وزاوية **علة الفلسفة**[9].

ومما يمكن التنويه به في باب هذه البنية الأولى: أن خاصية **تعدد الحدود فيها**، ثم انبناؤها على **خطاب غيري**؛ معناه: أن الكندي استعملها كخطابات **مفصولة عن ذاته**، متقابلة مع مدار ذهنيته، مما يعني أنه مقبل على تشييد بنية أخرى للتعريف هي:

---

(1) القصد هاهنا ما أورده جابر بن حيان من 'توطئة في الحد' وكيفية دلالته على حقيقة المحدود'. يراجع كتاب الحدود - توطئة في الحد/ م. س. 165-167.

(2) الحدود والرسوم/ م.س. 189.

(3) كتاب الحدود - توطئة في الحد/ م.س. 165.

(4) المصطلح الفلسفي عند 'العرب/ م.س. 37. ويقارن بما جاء من تعليقه هو لغة الكندي في قوله: 'فلغة الكندي هنا، متطورة، دقيقة، حاسمة، في انطباق الألفاظ على معانيها'. ينظر الصحفة 39.

(5) كتاب الحدود والرسوم/ م.س. 197-198.

(6) الحدود والرسوم/ م.س. 197.

(7) قال الكندي: 'الفلسفة حدُّها القدماء بعدة حدود: أما من اشتقاق اسمها، وهو حب الحكمة، لأن فيلسوف هو مركب من: فلا؛ وهي محب، ومن: سوفا: وهي الحكمة'. الحدود والرسوم/ م.س. 197. ويقارن بتعليق الأستاذ الأعسم على هذا التعريف. المصطلح الفلسفي عند العرب/ م.س. 40.

(8) ثمة تعريفان من جهة الفعل: قال: 'وحدها أيضا من جهة فعلها، فقالوا: إن الفلسفة هي التشبيه بأفعال الله تعالى، بقدر طاقة الانسان - أرادوا أن يكون الانسان كامل الفضيلة'. الحدود والرسوم/ م.س. 197. ولاحظ المجهود الخفي الذي يبذله الكندي من أجل مواءمة افكار الآخر مع مجال التداول الاسلامي.

(9) هناك ايضا تعريفان، نقتصر على الموجز منه. قال: 'وحدوها أيضا من جهة العلة، فقالوا: صناعة الصناعات، وحكمة الحكم'. الحدود والرسوم/ م.س. 197-198.

ب- **بنية التكوين**: وتتميز بخصائص منها: أنها تسعى إلى تعريف **حقيقة الفلسفة**[1]: وهاهنا لابد من التنويه بكون الكندي استعمل في التعريف لفظ "عين" ، بدل لفظ "جوهر" أو "ماهية". مما يدل على وعيه المبكر بإمكانات اللسان العربي وطاقاته على ترجمة المعاني الفلسفية الوافدة برحابة متأصلة.

ومن خصائص هذه البنية أيضا: **ازدواجية مضمونها الفلسفي**: فمن جهة؛ تكوّنها من عناصر ميتافيزيقية يونانية أرسطية - للبحث عن الماهيات والعلل الأولى -. ومن جهة ثانية؛ تشييدها للأمثلة مصوغة من طينة الثقافة العربية الإسلامية الأصيلة، والتي كانت قد قطعت أشواطا ذات شأن في التفاعل مع الثقافات الأجنبية الوافدة وفي مقدمتها: الفلسفة اليونانية[2].

وإذا كان جابر بن حيان، هو **أول من استعمل التعريب الحرفي للألفاظ** التي لم يجد لها مقابلا في العربية[3]، فإن أبا يوسف الكندي "مارس **تكوين المصطلحات** ممارسة واضحة في بيئة الفلاسفة الإسلاميين خلال القرن الثالث الهجري، سوى أن غالب إنجازاته في هذا الباب لم تكن لها امتدادات بعده، ذلك بأن أقل مكوناته في المصطلحات هو من تمكن من الشيوع والدخول إلى حلبة الاستعمال فيما بعد، على الأرجح، وفي هذا السياق، يورد الدارسون المهتمون بتجربة الكندي مع المصطلح الفلسفي، جملة من تلك الألفاظ التي اشتهرت في استعماله، فاختصت بها لغته؛ ومنها: الأيس، والطينة، والتوهم، والجرم، والروية، والملازقة، والذحل، والنجدة، والجربزة[4].

---

(1) قال الكندي: "فأما ما يحدُّ به "عين الفلسفة": فهو أن الفلسفة علم الأشياء الأبدية الكلية، إنياتها ومائيتها وعللها، بقدر طاقة الانسان.." الحدود والرسوم/ م.س. 198.

(2) يلاحظ قوله في التمثيل: "السؤال عن الباري عز وجل في هذا العالم، وعن العالم العقلي، وإن كان في هذا العالم شيء، فكيف هو الجواب عنه..". الحدود والرسوم/ م.س. 198.

(3) المصطلح الفلسفي عند العرب/ م.س. 27.

(4) نفسه 41.

ثالثا: حَول مَرحلة الاستِوَاء:

3- 1: خَلفيات الاستِوَاء:

يعتبر أبو نصر الفارابي[1] في طليعة المتعاملين بمنهجية شمولية تحيينية ـ خلال القرن الرابع الهجري ـ مع أقسام المنطق الأرسطي على الخصوص، وذلك بما يضع تركته المنطقية تلك في سياق حاجيات المجتمع الإسلامي الخاصة. فبعد استيعابه له استيعابا كاملاً، أخضعه كليا الى التحليل والتركيب. وهكذا قيل فيه: "إنه أول فيلسوف في تاريخ الفكر البشري قام بتصفية التركة الأرسطية، ووضع الحكمة القديمة في حيزها المعرفي"[2]. ثم إنه هو الآخر سعى إلى بناء رؤيته الخاصة الى بنية العلوم. وعقد في سياق ذلك فصلا خاصا ضمن كتابه "إحصاء العلوم" فوضع فيه المنطق في سياق المعرفة العربية الإسلامية. ومن هنا تركيزه مثلا، على العلاقة بين المنطق والنحو. مبينا أن "كل ما يعطينا علم النحو من القوانين في الألفاظ، فإن علم المنطق يعطينا نظائرها في المعقولات. ونسبة علم المنطق إلى المعقولات كنسبة علم العروض إلى علم الأوزان.."[3].

وإن تفاعل العقل العربي الإسلامي مع تراث اليونان - وبصورة خاصة مع فلسفة أرسطو وتلامذته - أدى إلى نشوء بيئة جديدة، ضمن نسيج الثقافة العربية الإسلامية هي بيئة الفلاسفة، وإذا كان لكل بيئة فكرية لغتها، ولكل صناعة ألفاظها؛ فإن نشوء تلك البيئة الجديدة كان من معانيه؛ نشوء لغة جديدة أيضا ضمن النسيج العام للسان العربي الأصيل. فإن "أن اللغة الفلسفية لم تستقم"[4] إلا بعد المرور بمستويات من التأسيس، وبذلك لم تأخذ صورتها المستقلة إلا مع الفارابي، الذي هو ابن لكافة التفاعلات الحادثة خلال القرن الهجري الرابع. وهكذا اعتبر صاحب "المصطلح الفلسفي عند العرب" أن لغة الفارابي في الفلسفة، هي "لغة الفلسفة بعينها"[5]. وأن "اللغة الفلسفية الدقيقة، بألفاظها الدالة على معان أكيدة"[6]، إنما يجدها الباحث على الأرجح مع لغة الفارابي.

هكذا يمكن الاستنتاج بأن إنجازات هذا القرن في باب المصطلح الفلسفي، كانت في الغالب تتفاعل مع ما كان من إسهامات "الفارابي المنطقية التي عكست مصباً لما أنجز قبله في مدار الألفاظ الفلسفية. وهكذا

---

(1) أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان المعروف بالفارابي، تركي العنصر والبيئة، كان أبوه قائدا تركيا فيما يروي بعض المؤرخين، وولد في مدينة وسيج إحدى مدن فاراب، كان مولده حوالي سنة 259 .. والقسم الأول من حياته يشوبه الغموض.. وتنقل في بلاد الإسلام حتى دخل العراق، ومنها ارتحل إلى حلب فاتصل بالأمير الحمداني ونال الحظوة عنده.. إلى أن توفي في دمشق سنة 339هـ..". يقارن بالأثر الأرسطي/ م.س. 351. وموسوعة الفلسفة/ م.س. 2/ 93-94.

(2) الأثر الأرسطي/ م.س. 358.

(3) إحصاء العلوم: أبو نصر الفارابي. تحقيق عثمان محمد أمين. دار الفكر العربي. مطبعة الاعتماد. الطبعة الثانية 1949. ص 68.

(4) الأثر الأرسطي/ م.س. 363. ويقارن بالمنطق العربي من وجهة نظر المنطق الحديث/ م.س. 25.

(5) المصطلح الفلسفي عند العرب/ م.س. 41.

(6) نفسه 37.

يقال بأنه على الرغم من كون الفارابي لم يترك لنا مؤلفا مخصصا للحدود والرسوم، فإن من الصحيح القول أن هذه الحدود والرسوم لعدد كبير من المصطلحات الفلسفية، قد تناثرت في مطاوي مؤلفاته"[1].

وهذا هو ما قد يجعل من فيلسوف القرن الرابع الهجري، أحد أبرز الخلفيات لاستقرار اللغة الفلسفية خلال هذه المرحلة. وفي هذا السياق، يرى صاحب "المصطلح الفلسفي عند العرب" بأن "مؤثرات الفارابي كانت بارزة في اثنين من رجال القرن الرابع الهجري. أولهما: الخوارزمي في حدوده... والثاني: أبو حيان التوحيدي (توفي 400/ 1010) الذي جمع لنا عشرات التعريفات الفلسفية في كتابه "المقابسات"[2].. وقد تؤول في قسمها الغالب إلى إسهامات الفارابي، الذي يرى الباحثون في منطقه بأن أصول تأسيسات المدارس الفلسفية المختلفة في القرن الرابع الهجري تعود إليه على الأرجح.

3- 2: مرآة الاستواء:

تنتسب رسالة "الحدود الفلسفية" إلى عَلَم إسلامي[3]، يعتبر بحق الموسوعة العلمية الرائدة عند العرب[4]. ولذلك فإنها تأخذ، غالباً، خصائصها البنيوية العامة من طبيعته الموسوعية في التصنيف، بقدر ما تأخذ خصائصها التكوينية من مستوى التطور الحاصل في النظرة إلى العلوم بشكل عام، والنظرة إلى الفلسفة والمنطق بشكل خاص. والنظرة إلى لغة الفلسفة والمنطق بشكل أخص.

ومن بين مميزات هذه الرسالة الفلسفية في الحدود، أن الخوارزمي – وهو ينطلق في تصنيفه لها من خصوصية اصطلاحات الفلسفة والمنطق – يؤسس بينها وبين "علم اللغة"، وأفق "خدمة اللغة" جسورا متينة وضاربة في العمق. ذلك بأن "أحوج الناس إلى معرفة هذه الاصطلاحات: الأديب اللطيف الذي تحقّق أن علم اللغة **آلةٌ لدرسِهِ الفضيلةَ**، لا يُنتفع به لذاته؛ ما لم يُجعل سببا إلى **تحصيل هذه العلوم الجليلة**، ولا يستغني عن علمها **طبقات الكتّاب**، لصدق حاجتهم إلى **مطالعة فنون العلوم والآداب**"[5]. وهكذا فإن إقدام الخوارزمي على نسج شبكة الحدود الفلسفية، لم يكن سوى نسجا لمجتمع مياه شتى من العلوم، وتحصيلا

---

(1) نفسه 90-91.

(2) نفسه 91.

(3) هو "محمد بن أحمد بن يوسف أبو عبد الله" الخوارزمي الكاتب. وهو فارسي، توفي حوالي 387 هجرية/ 997 م. أول موسوعي عربي، كان معاصرا لأبي حيان التوحيدي، ولم يكن مشهورا شهرة زملائه من مفكري القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي. ألف كتابه "مفاتيح العلوم" للوزير أبي الحسن عبيد الله بن أحمد العتبي... ". يراجع: تطور المنطق العربي/ م.س. 321. والمصطلح الفلسفي عند العرب/ م. س. 43-44.

(4) نفسه 46.

(5) مفاتيح العلوم: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف الخوارزمي. إدارة الطباعة المنيرية/ القاهرة. بدون تاريخ. ص3.

للواسطة الكائنة بين **الخاص**: وهو مفاهيم الفلسفة والمنطق كما هي مستعملة في بيئتها الضيقة، وبين **العام**: وهو أسماء المفاهيم كما هي متداولة في بيئات أخرى.

وتعتبر رسالة "الحدود الفلسفية" للخوارزمي، إحدى محطات التطور الأساسية في مسار تكوينية المعجمية الفلسفية الإسلامية. ومن أوضح مظاهر هذا التطور: ذلك **المنهج التنازلي في تصنيف العلوم وبناء حدود مفهوماتها**، وهو منهج يُرجَّح أنه حقّق به ضربا من التجنيس المُطِلّ على الجزء في إطار منظومة الكل، بما يعني أن القرن الرابع الهجري جسّد فرصة للمعاني الفلسفية كي تحقّق درجة متطورة من الوضوح في مرآة الذهنية الفلسفية الإسلامية. هكذا لم تعد الاصطلاحات الفلسفية والمنطقية، ضمن صنافة الخوارزمي، واردة حسب حضورها الظرفي في ذهن الفيلسوف - كما كان الأمر بالنسبة لحدود الكندي - وإنما انطلاقا من رؤية شمولية إلى منظومة العلوم وسلّم حدودها، مما جعل هذا الانتظام المفهومي لألفاظ الفلسفة عنده - فضلا عن جمعه بين آلتي التعريف والتصنيف - أثرا جلياً على درجة وضوح صورها في مرآة المعرفة الإسلامية.

على أن ذلك الانتظام المفهومي عند الخوارزمي، لم يكن غالبا على درجة من التكامل والشمول بحيث يتضمن كافة الحدود المنطقية مرتبة وفق تسلسلها الفلسفي الذي ستكتمل دائرته فيما بعد. ومع ذلك يتشخص وعيه بالانتظام في منهجه التجنيسي الذي لم يسع إلى ترتيب الحدود الفلسفية وفقا لمنظومة التصورات الشاملة، والتي تحلل مفاهيم الحدود من داخلها بقدر ما تحللها وفق انتظامها ضمن كل أكبر منها.

وعلى كلِّ حال، فثمة أسئلة قد تُطرح، على هامش خطاطة العلوم عند الخوارزمي، من ذلك مثلاً: ما هو سياق العلاقة بين طبيعة اسم "الفلسفة" وطبيعة اسم "المنطق"، في رسالة "الحدود الفلسفية"؟[1]. كيف يُستعمل اسم "الفلسفة" مُعرّبا[2]، بمعناه المقصود في أصوله، في حين يُخترَع اسم "المنطق"[3] ليُستعمل بمعنى أوسع في الدلالة من معناه المقصود في أصوله؟. لماذا تُخترع أسماء عربية لعلوم نظرية مثل: "علم الطبيعة"، و"علم الأمور الإلهية" و"العلم الرياضي"؟[4]، وهي كلها علوم منضوية تحت حد "الفلسفة"، ثم لا يُفعل مثل هذا مع اسم "الفلسفة" ذاته؟. ثم كيف لا يمتد فعل الاختراع إلى أقسام نفس العلوم التي اخترعت أسماؤها قبل، إلا بعد ذكر أسمائها معرّبةً؟. فهناك مثلاً: "العلم الرياضي"؛ وضعه الخوارزمي ببنيته المركبة العربية دون أن

---

(1) الحدود الفلسفية/ للخوارزمي: ضمن كتاب: المصطلح الفلسفي عند العرب/ م. س. 206-207.

(2) يقول الخوارزمي: "الفلسفة كلمة مشتقة من كلمة يونانية، وهي "فيلاسوفيا"، وتفسيرها: "محبة الحكمة". فلمّا أُعربت، قيل: "فيلسوف"، ثم اشتُقت "الفلسفة" منه". الحدود الفلسفية/ م.س. 206. ويقارن بتعريف الكندي في رسالة الحدود والرسوم/ م.س. 197. ومن المعلوم أن الكندي يعدّ فيلسوفا رائدا، في تحديده لاشتقاق مصطلح الفلسفة لأول مرة فيما نعلم في تراثنا العربي الفلسفي. يراجع ما قيل حول هذا الموضوع في: المصطلح الفلسفي عند العرب/ م.س. 40.

(3) يقال أن ارسطو لم يستعمل لفظ logiq للدلالة على علم المنطق، بل إنه دعاه التحليل.

(4) الحدود الفلسفية للخوارزمي/ م.س. 207-208.

يضع مقابلا معرّبا عن اليونانية؟. بيد أنه يقوم بعكس هذا حين تفصيل العلم إلى أقسامه الأربعة. يقول: "أحدها: علم "الأرثماطيقي"، وهو علم العدد والحساب. والثاني علم "الجومطريا"، وهو علم الهندسة. والثالث علم "الأسطرنوميا"، وهو علم النجوم. والرابع علم "الموسيقى"، وهو علم اللحون"[1].

ثم ما شأن هذا النقل المزدوج في أسماء المنطق عن السريانية واليونانية كليهما؟ - فهو "يسمى باليونانية لوغيا، وبالسريانية مليلوثا، وبالعربية المنطق"[2] - ؟. ثم، من بعد هذا: ما سر هذا الإصرار، من قبل الخوارزمي، على إيراد أسماء أقسام المنطق التسعة، جميعها معرّبة أولاً؟. ثم بعد هذا يورد "تفسيراً" مخترعا من ألفاظ العربية[3]؟. هل يمكن اعتبار هذا الضرب من التفسير جزءاً من ترجمة المعنى فقط؟. .

لا شك أن هذه الأسئلة الفلسفية، ومثلها، ستظل عالقة إلى أن تكتمل النظرة حول منظومة المعجمية الفلسفية الإسلامية وقد استوت أنساقها بعد انصرام قرن الفارابي والخوارزمي.

---

(1) نفسه 208.

(2) مفاتيح العلوم/ م.س. 85.

(3) يقول مثلا: "إيساغوجي هو المدخل، ويسمى باليونانية إيسَغوجي.. / الثاني: قاطيغورياس:.. ومعنى قاطيغورياس باليونانية: يقع على المقولات، والمقولات العشر، وتسمى: القاطيغوريات.. / الثالث:.. باري أرميناس: ومعناه يدل على التفسير.. / الرابع.. أنولوطيقا:.. ومعناه: العكس.. / الخامس:.. أفودقيطيقي:.. ومعناه الإيضاح.. / السادس.. طوبيقي: ويسمة باليونانية طوبيقي، ومعناه المواضع.. / السابع:.. ويسمى باليونانية سوفسطيقي: ومعناه: التحكم.. / الثامن:.. ويسمى باليونانية ريطوريقي، ومعناه الخطابة/.. التاسع: ويسمى باليونانية بيوطيقي: ومعناه الشعري.. ". تراجع: الحدود الفلسفية/ م.س. 214 و215 و217 و219 و221 و224 و226 و227 و228.

الفصل الثاني

في ما بَعد تَأسِيس "المُعجَم الاصطِلاَحي" المَنطِقي الإسلاَمي

المبحث الأول

حَول قَاعِدة الاستِقرَار

قد يصعب الفصل بين إنجازات ابن سينا - في ميدان الحدود بشكل عام، ومسألة التعريف بشكل خاص - وبين إنجازات الغزالي. ورغم كل ما يبدو بينهما من تقابلات واضحة، على مستوى الموقف من الفلسفة ومسائلها الفكرية، فإن قبول حجة الإسلام بالمنطق وفصله عن الفلسفة، باعتباره قانونا كونيا لشتى العلوم، هيأ الفرصة لتقاطعات عديدة بين الفيلسوفين الكبيرين.

وبما أن أبرز تلك التقاطعات تحققت بينهما غالباً على صعيد بناء "نظرية التعريف" الشهيرة، فإن مقارنة موجزة قد تضيء وجها آخر من تلك التقاطعات الفلسفية، وذلك على مستوى الإسهام في تشييد مرحلة متطورة في مسار المعجمية الفلسفية الإسلامية:

1-1: "عاش ابن سينا[1] في مرحلة كانت النهضة العلمية قد آتت ثمراتها بالانتقال من الترجمة إلى التأليف، ومن الدراسة إلى التصنيف، ومن الاستيعاب إلى الاختصار"[2]. فهيأته ليكون بذلك رائدا لمدرسة منطقية مستقلة[3]، بإنجازاته في عدد من المباحث المنطقية العويصة، مثل منطق التعريف، ومبحث العلاقة بين المنطق واللغة. وفي هذا السياق، يرى المهتمون بمنطق ابن سينا قيمة خاصة للغة الفلسفية عنده وذلك "مقارنة بلغة أرسطو طاليس"[4]. ولعل هذه القيمة التاريخية للغة ابن سينا الفلسفية، تتجسد في كونه بذل جهودا منطقية غزيرة في تعميق مجرى المعجمية الفلسفية الإسلامية. وهكذا تصبح "معجمية ابن سينا أوسع في

---

(1) هو الحسين بن عبد الله أبو علي بن سينا، ولد بخرميس من أعمال بخارى سنة 370 هجرية في بيت له اشتغال بخدمة الدولة. درس اللغة والأدب وهو في سن العاشرة. وتلقى العلوم العقلية والشرعية في بيت أبيه، واشتهر بالفلسفة والطب، فما أن بلغ العشرين حتى أخذ الملوك والأمراء يتنافسون في دعوته إلى حضرتهم كي يفيدوا من علمه وفلسفته، وأتاحت له فرصة معالجة سلطان بخارى نوح بن منصور الدخول إلى دار كتبه فاطلع فيها على كتب الأوائل ومعارف العصر..". الأثر الأرسطي/ م.س. 463. ويقارن بتطور المنطق العربي/ م.س. 344-345.

(2) عصر ابن سينا الثقافي/ مصطفى جواد - مجلة التراث العربي - دمشق: العددان 5/ 6. ص 212. نقلاً عن الأثر الأرسطي/ م.س. 463.

(3) تاريخ المنطق عند العرب/ محمد عزيز نظمي سالم 113. نقلا عن الأثر الأرسطي/ م.س. 465.

(4) المصطلح الفلسفي عند العرب/ م.س. 59.

مؤدّاها من نظائرها عند أرسطو[1]. وتعلق إحدى الباحثات في منطق ابن سينا على مثل هذا فتصرّح مندهشة بأننا حين ننظم سلسلة الكلمات الفنية لأرسطو وابن سينا[2]، نجد أن ثلث التحديدات السينوية مفقودة عند أرسطو[3]. ومع ذلك فإن هذا كله لم يمنع ابن سينا من الاعتراف بمكانة المنطق الأرسطي[4].

وأما الإمام أبو حامد الغزالي، فإن ما يوازي رفضه لتركة اليونان الفلسفية هو دفاعه القوي عن المنطق الأرسطي. لكن إقدامه على توظيف هذا المنطق في الدفاع عن الإسلام قد يؤشر على أنه لم يوظف منه، سوى تلك الأجزاء المفهومية ذات الطبيعة الكونية. والأغلب أنه - وقد هاجم عامة الفلاسفة وبين تناقضاتهم وتهافتهم في أقاويلهم وآرائهم - اقتفى آثار ابن سينا في مباحثه المنطقية اقتفاء واضحا، وخاصة في مباحث التعريف، حتى إنه ليبدو تابعا له[5]. وهكذا نجد تشابها قويا بين رسالة "الحدود" لابن سينا، ورسالة "الحدود" للغزالي. فهذا ابن سينا قد سعى إلى الاستقلال عن أرسطو في بنائه لنظريته في التعريف، وطريقته في بناء الحدود، ونجد نفس الاتجاه عند الغزالي. كما يمكن استنتاج من تأمّل البنية الكلية لرسالة "الحدود" الغزالية، أنه يتعرض لنظرية التعريف في الفن الأول، ثم ينتقل إلى المصطلحات الفلسفية فيحددها؛ على نحو ما فعل ابن سينا في رسالة "الحدود"[6].

1-2: صنّف ابن سينا رسالته في "الحدود"، أثناء مرحلة اشتدّ فيها الوعي الفلسفي العام بأهمية التعريف في بناء التصورات الذهنية. وهذا هو ما تفصح عنه مقدمة الرسالة نفسها. يقول ابن سينا في مفتتحها: "**فإن أصدقائي سألوني أن أملي عليهم حدود أشياء يطالبونني بتحديدها، فاستعفيت من ذلك. . فلم يمنعهم ذلك، بل ألحّوا علي بمساعدتي إياهم. وزادوا اقتراحا آخر؛ وهو أن أدلّهم على مواضع الزلل التي في الحدود**"[7].

---

(1) نفسه 60.

(2) فلسفة ابن سينا وأثرها في أوروبا خلال القرون الوسطى/ إميلي مارية غواشون - ترجمة رمضان لاوند. ص70. نقلا عن المصطلح الفلسفي عند العرب/ م. س60.

(3) نفسه 60.

(4) اعتراف ابن سينا بأرسطو كان عمليا حيث لم يستقل عنه بمشروعه المنطقي إلا في مراحل لاحقة. بيد أننا نجد له، في هذا السياق اعترافات بالقول من مثل اعترافه : "بفضل أفضل سلفهم - يقصد المشائين من الفلاسفة وسلفهم هو أرسطو - في تنبّهه لما نام عنه ذووه وأستاذوه.. وفي إدراكه الحق في كثير من الأشياء، وفي تفطّنه لأصول صحيحة سرية في أكثر العلوم..". منطق المشرقيين/ ابن سينا 19.

(5) كذا يرى صاحب "تطور المنطق العربي"، حين يقول: "إن وضع الغزالي من بين التابعين لابن سينا بوجه عام، لابد أن يكون منطويا على تناقض إلا أن الأمر صحيح تماما بالنسبة للمنطق". تطور المنطق العربي/ م.س. 177. هامش 2.

(6) المصطلح الفلسفي عند العرب/ م.س. 79.

(7) الحدود/ لابن سينا: ضمن كتاب: المصطلح الفلسفي عند العرب/ م.س. 231.

رغم أن ابن سينا يصرّح بكونه لم يصنّفها من تلقاء نفسه، فإن ذلك لا يمنع من اكتشاف المؤشرات الذاتية الدالة على اهتمامه الشخصي بمسألة التعريفات الفلسفية. أولاها إرادة تأليف رسالة مستقلّة في 'الحدود'؛ إذ لولا عقيدته الفلسفية في جدوى ذلك لما أقدم على تصنيف فصولها. وما يؤكد مثل هذا الطرح: اصطباره على تفصيل القول في مباحث نظرية التعريف في كتاب 'الشفاء'، ثم كتاب 'النجاة'[1]. بل إن هذا الاصطبار العلمي الطويل، الذي يفتتح عنده برسالة 'الحدود' ثم تفصيل القول في 'الشفاء'، ثم تلخيصه في 'النجاة'، ليدل دلالة واضحة على أن التصنيف في مدار التعريف ونظريته هو مشروعه الحقيقي.

وهاهنا أيضا يحدث تقاطع آخر بين ابن سينا والغزالي؛ ذلك بأن نزعة التأليف في الحدود عند حجة الإسلام، والتي قد توازي نزعته عند ابن سينا؛ تحيلنا على حقيقتين: أولاهما: حقيقة ميله إلى الاستقلال عن منطق أرسطو كما هو الشأن عند فيلسوف القرن الخامس للهجرة؛ وهذا عموما ينسجم مع نزعته الذاتية في مهاجمة الفلسفة اليونانية وتبيان تهافتها. وثانيتهما: حقيقة اصطباره على النقل الحرفي من تعريفات ابن سينا من جهة، واصطباره على الاعتماد على ما بعد رسالة الحدود السينوية؛ إذ نجد في أقوال المهتمين ما يذهب إلى أن الغزالي أستند إلى كتاب النجاة، أيضا[2].

وإذا كان ابن سينا قد فصّل في كتاب الشفاء، من مباحث التعريف، ما كان ناشئا منها في رسالة 'الحدود قبلُ. ثم أوجزه إيجازاً في كتاب النجاة، ثم أعاد صياغته في 'منطق المشرقيين'؛ فإن المقارنة ستعطي على الأرجح استنتاجا ذا وجهين:

الأول: أن النظر إلى مقدمة الرسالة في ذاتها، ثم مع مقارنتها بما كان من قبل[3]، سيمنحها أهمية نوعية من حيث دلالتها على وعي ابن سينا القوي بضرورة ميلاد نظرية ما للتعريف. وهذا الأمر له أهميته التاريخية لا شك.

الثاني: أن النظر إلى تلك المقدمة، بمقارنتها مع ما كان بعد – خصوصا مع إنجازات ابن سينا نفسه ثم مع إنجازات الإمام الغزالي – سيؤدي إلى استنتاج مفاده أن أهمية هذه الرسالة إنما تكمن في التعريفات نفسها، أما النظرية نفسها فلا قيمة لها إلا من الناحية التاريخية، ممثلة لاتجاه ابن سينا المشّائي المبكر، وليس الاتجاه السينوي البحث المتأخر[4].

---

(1) إن تأليف الشفاء بدأ في أثناء إقامة ابن سينا في همدان، التي أقام فيها بين سنتي408/ 1017 و414/ 1023؛ ثم أتمه في أصفهان باستكمال المنطق بعد الطبيعيات والإلهيات، فألف كتاب النجاة. المصطلح الفلسفي عند العرب/ م.س. 61.

(2) المصطلح الفلسفي عند العرب/ م.س. 79.

(3) خصوصا مع رسالة جابر بن حيان في 'الحدود' الذي افتتحها بتوطئة في الحد. مما يعني أنه ليس ثمة انفصال تام بين مرحلة التأسيس للمعجمية الفلسفية الاسلامية، وبين مرحلة الاستواء. هذا على الرغم من المسافة الزمنية الكبيرة بينهما. تراجع توطئة بن حيان في الحد – الحدود لجابر بن حيان/ م.س. 165.

(4) المصطلح الفلسفي عند العرب/ م.س. 69.

ولربما تدفعنا هذه الأهمية التي أعطاها المهتمون بمنطق ابن سينا، لبنية التعريفات نفسها، إلى محاولة الوصول إلى بعض خصائص تلك البنية. من ذلك أن الغالب في ألفاظ ابن سينا هو ضعف **الطابع الفلسفي الميتافيزيقي**؛ إذ من مجموع ثلاثة وسبعين لفظا فلسفيا[1] لا نجد سوى ثلاث مصطلحات[2]، في حين أن ثمان وستين لفظا فلسفيا يعود إلى مصطلحات "الطبيعة". ولعل هذه الغلبة تعود إلى اهتمامات ابن سينا نفسه الذي كان في الأصل طبيبا ذي نزعة تجريبية متحفّظة من أطروحة الميتافيزيقا الأرسطية في تجنيس الموجودات.

أما الألفاظ التي أحصاها الإمام الغزالي، فهي تكاد تساوي وضع ألفاظ ابن سينا من وجهين: الأول: في عدّة الألفاظ جملة؛ فهي عند ابن سينا 73 لفظا، وعند الغزالي 76 لفظا. والثاني: في عدّة ألفاظ "الطبيعة" أيضا: فهي عند الأول 68 لفظا، وعند الثاني 55 لفظا. بيد أن عدّة الألفاظ ذات الطابع الميتافيزيقي قد زادت عند الإمام الغزالي: فهي عنده 15 لفظا، في حين أنها عند ابن سينا 3 فقط. ولعل الشبه نابع من كون حجة الإسلام نفسه، عالما متصوفاً، ذا نزعة نافرة من الرؤية الميتافيزيقية الفلسفية اليونانية بعامة، وليس عند أرسطو فحسب.

وبالنظر إلى طبيعة ترتيب تلك الألفاظ الفلسفية عند ابن سينا، يلاحظ أن مسردها لا يخضع، غالبا، لأي مقياس في التصنيف. وهكذا فهي تفتقد ترتيب المصطلحات بحسب انتسابها إلى حقول الفلسفة[3]، كما تم التواضع عليها من قبل الفلاسفة أنفسهم خلال أحقاب تطور التفكير الفلسفي.

في حين نجد عند الإمام الغزالي وعيا أعمق بمسألة انتظام الألفاظ الفلسفية ضمن نسق معين، وهذا مما يجعل منه أحد المنطلقات المركزية غير مباشرة لمرحلة اكتمال المعجمية الفلسفية الإسلامية التي استوت مع سيف الدين الآمدي. وهكذا انتظمت الألفاظ ضمن رسالته على أساس من نشدان التوازن بين ثلاث مستويات من الاستعمال: "ما يستعمل في الإلهيات"[4]، و"ما يستعمل في الطبيعيات"[5]، و"ما يستعمل في الرياضيات"[6].

---

(1) اغلب الظن أن ابن سينا لم يكن همه إحصاء ألفاظ الفلاسفة بشكل شمولي. وربما كان معنيا بحدود أشياء معينة طُلِبَ منه تعريفها، كما جاء في مفتتح مقدمته. وعلى ذلك يلاحظ الأستاذ الأعسم بأن "رسالة الكندي أوسع من رسالة ابن سينا في ذكر المصطلحات بما يساوي 36 مصطلحاً". يراجع: المصطلح الفلسفي عند العرب/ م.س. 67. ويقارن برسالة الحدود لابن سينا 231.

(2) هي: العقل النفس والعلة. وقد اعتبر الغزالي أن لفظ الجلالة: "الله" عز وجل، والخلق والقِدم من الإلهيات. على أن لفظ الجلالة: "الله" تعالى يمتنع تصنيفه ضمن مفهوم الميتافيزيقا اليوناني. يراجع تصنيف الأستاذ عبد الأمير الأعسم في عدة الألفاظ المنتمية إلى ما بعد الطبيعة عند ابن سينا. يراجع: المصطلح الفلسفي عند العرب/ م.س. 67.

(3) المصطلح الفلسفي عند العرب/ م.س. 86.

(4) الحدود للغزالي: ضمن كتاب: المصطلح الفلسفي عند العرب/ م.س. 282.

(5) نفسه 290.

(6) نفسه 300.

المبحث الثاني

حَول بِنَاء الاستِقرَار: كتاب "المُبِين" ومَشروع "تجَنِيس" مَفاهِيم الفَلسفَة

كي تُستوعب القيمة التاريخية والاصطلاحية لما تحقّق خلال القرن السابع الهجري، لا مناص من مد حبال المقارنة الموجزة، مع الماقبل والمابعد:

فأما المقارنة مع الماقبل: فلعلها تتمثل في الذهاب بعيدا، من أجل الاستنجاد بمجموع المراحل التكوينية التي مرت بها اللغة الفلسفية داخل نسيج الثقافة العربية الإسلامية. وبالطبع فإن الوجه الأكثر تمثيلية لهذه اللغة الخاصة سيكون غالبا هو معجم المصطلحات الفلسفية والمنطقية كما تطوّرت عند الفلاسفة أنفسهم.

لابد إذن من تشغيل آلة المقارنة مع مرحلة **نشوء المصطلح** في التفكير الفلسفي العربي الإسلامي، ثم مرحلة **تكوين المصطلح** الفلسفي في نفس البيئة العلمية آنفة الذكر، ثم مرحلة **استقرار هذا المصطلح** ونضوجه لاحقا. وكل هذا ينبغي أن يتم بمراعاة خصوصية التكوين والتطور **داخل بيئة الفلاسفة** أنفسهم، مع الانتباه إلى ضرورة وضع بعض المنعطفات النوعية في هذه المراحل التاريخية، تحت مجهر التأمّل والمقارنة، أكثر من غيرها.

بهذا المعنى، ستعود فرصة اللقاء مع جابر بن حيان؛ خصوصا مع رؤيته الشمولية المبكرة في **تصنيف العلوم**، ووعيه بحساسية مبحث الحدود الفلسفية. كما سيعوج مسار المقارنة مع **نزعة الإحصاء** التي اتكأ عليها الكندي مع الألفاظ "التي يكثر استعمالها في كتب الفلاسفة"[1]، دون أن ينزع هذا الإحصاء إلى نُظم تلك الألفاظ وفق تصور نسقي فلسفي شمولي. وهاهنا، يبدو من الضروري استحضار لحظتي ابن سينا والإمام الغزالي لأهميتهما في بناء **نظرية خاصة وواضحة في التعريفات**، وكذلك أهميتهما في تحقيق تلك النظرية عبر سلّم مكثّف من الحدود الفلسفية.

وأما المقارنة مع المابعد: فلعلها تتمثل في توطيد أواصرها مع لحظتين ثقافيتين تاريخيتين، تتوزعهما ثلاثة قرون من مسار المعرفة العلمية الإسلامية، بعد القرن السادس الهجري:

الأولى: لحظة **الاتجاه الفلسفي المشّائي** الذي عاد إلى الظهور بالغرب الإسلامي الوسيط: وهذا الاتجاه عبارة عن حالة ثقافية وعلمية أسستها "مدرسة المغربيين"، التي تتميز غالباً بجذورها الوافدة من زمن

(1) الحدود والرسوم للكندي/ م.س. 189.

الفارابي ومدرسة بغداد. ولذلك توصف بكونها مدرسة "مغربية بغدادية سريانية إسكندرانية، اهتمت أساسا بالمنطق وشرح كتب أرسطو، وكان أصحابها فعلاً "مشّائين" مقلدين لأرسطو، متعصبين له"[1].

سوى أنه لابد من التنويه بكون طبيعة الحضور الأرسطي في إنجازات هذا الاتجاه الفلسفي "المغربي"، لم يكن حضورا آليا، إن الأمر يتعلق في الواقع بضرب من التوظيف الجديد[2] للتركة المنطقية الأرسطية باعتبارها مادة معرفية شمولية.

وباستحضار فرضية الحضور الأرسطي الذي كان واضحا أيضا في إنجازات "مدرسة المشرقيين"[3]، يمكن الافتراض أن المرحلة التاريخية التي احتوت هذا الاتجاه الفلسفي قد "توزعتها تقسيمات فلسفية مشرقية ومغربية"[4] على حد سواء. كما أنه، وفي سياق التنويه بهذا التنوع الخلفي، يمكن الافتراض أيضا بكون هذا الاتجاه الفلسفي نفسه قد توزعته مثل تلك التقسيمات؛ بما يرجح بقوة مشّائيته ورواقيته - معا - على صعيد النهج الصناعي المنطقي. على أن بعض الدارسين يرجحون من ناحية ثانية أن بعض رواد هذا الاتجاه كان "مشرقي" التوجُّه، خصوصا في اهتماماته الاصطلاحية التحديدية؛ ومن هنا استنجاده بـ"الشروح السينوية من جهة، والغزالية من جهة أخرى"[5]. وهذا هو ما قد يفسر لنا جنوح بعض أقطاب الاتجاه الفلسفي كحازم والسجلماسي، إلى استحضار ابن سينا خلفية واضحة في مجال التعريفات.

ثم بعقد المقارنة بين ما قيل حول خصائص هذه الحقبة الوسيطة، وبين خصائص القرن السادس، يمكن أن يعثر المتأمل على ضرب من التناظر المنهجي الصناعي؛ وفي هذا السياق يرى الأستاذ الأعسم أن أثر ابن رشد كان واضحا على الاتجاه العقلي مع مطلع القرن السابع الهجري (الثالث عشر الميلادي) بكسره الطوق الذي فرضه الغزالي، وأكّده فخر الدين الرازي على الفلسفة المشّائية عامة، والسينوية منها بشكل خاص. فكسر الآمدي هذا الطوق أيضا، ولكنه اتجه اتجاها سينويا واضحا، وأسس مشكلة إعادة قراءة ابن سينا، وتصحيح القراءات السابقة.."[6]. وبهذا المعنى - وفي سياق استلهامه لنظرية التعريف السينوية - يكون سيف الدين الآمدي أيضا"من أشهر رجال المدرسة المشرقية السينوية بكل تفاصيلها"[7].

---

(1) الأثر الأرسطي/ م.س. 467.

(2) نحن والتراث/م.س. 140.

(3) "مدرسة المشرقيين"، هي اتجاه فلسفي ناتج عن تفاعل ثقافة الشرق الأقصى مع تركة اليونان الفلسفية وخاصة فلسفة أرسطو، لذلك توصف بكونها مدرسة "خراسانية فارسية حرانية". وهذه يمثلها ابن سينا في الشرق الاسلامي خير تمثيل. يراجع: الأثر الأرسطي467. ونحن التراث 140-143.

(4) المصطلح الفلسفي عند العرب/ م.س. 92.

(5) نفسه 92.

(6) المصطلح الفلسفي عند العرب/ م.س. 119.

(7) نفسه 109.

الثانية: لحظة ازدهار **التصنيف المعجمي العلمي الموسوعي**، خلال القرن التاسع الهجري: ولعل من يمثل ذلك، رجلان من أعلام هذا القرن، هما: الشريف الجرجاني، الذي توفي في مطالع النصف الأول من القرن التاسع الهجري، والتهانوي؛ الذي توفي في أواخر النصف الثاني من نفس القرن. فأما الأول فيمثل نزعته الموسوعية تلك كتابه: "التعريفات". وأما الثاني فيمثل نزعته الموسوعية كتابه: "كشاف اصطلاحات الفنون".

ثانيا: تبدو فرضية وقوف أبي الوليد بن رشد خلف إسهامات معجمية لفيلسوف متميز معاصر له هو سيف الدين الآمدي[1] ولو بشكل غير مباشر[2]، قابلة للمناقشة من بعض الأوجه. إذ المعروف عند المهتمين بتوثيق اصطلاحات الفلاسفة، أن ابن رشد قدم قراءة جادة في المصطلح الفلسفي على هامش أرسطوطاليس. فقد تضمن تفسيره لكتاب مابعد الطبيعة شرحا مفصلا للمقالة الخامسة (المعروفة بمقالة الدال) من كتاب أرسطوطاليس المذكور، أي أنه شرح المعجم الفلسفي المحدد بثلاثين مصطلحا يونانيا، انتقلت إلى الاستعمال العربي فاستقرت في اللغة الفلسفية[3].

لكن، لو غُيِّرت زاوية النظر إلى مسألة التأثير هذه، ستبدو ترجيحاً غير ذات شأن، وذلك بالقياس إلى أمور، منها: أن إسهام الآمدي لكتابه "المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين" قد يميّزه بقوة عن معاصريه من المهتمين بالألفاظ الفلسفية وعلى رأسهم ابن رشد. فهذا المؤلَّف الهام يمثل في الواقع معجمية فلسفية إسلامية ناضجة كما وكيفا: إذ من حيث الكم؛ يتضمن معجم الآمدي، جردا كليا[4] لكافة **أمهات**

---

(1) مفهوم المعاصرة هنا يصدق على مستوى الزمان، إذ جايل سيف الدين الآمدي ابنَ رشد حوالي نصف قرن، ثم عاش بعده أكثر من ثلاثين عاما. أما على مستوى المكان فإن الآمدي عاش حياته متنقلا بين بلدان عديدة في الشرق الإسلامي، ولعله وصل الى مصر أيضا. لكن مسالك الاتصال الثقافي لا تنكر بين شرق البلاد الاسلامية وغربها خلال تلك العصور القديمة. هذا وقد ولد سيف الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم التغلبي الآمدي سنة 551 هجرية/ 1165 ميلادية، في آمد. وتعلم الفلسفة والكلام في بغداد، ففيها تكونت شخصيته الفلسفية. ويبدو أن الآمدي أفرط في دراسة الفلسفة والمنطق، مما دعا خصومه إلى التحريض عليه". فانتقل فارا إلى الشام بدمشق حوالي سنة 590 هجرية، ومر بمحن ثقال نتيجة اختياراته العلمية فتعرض إلى بعض الابتلاء، "وهنا اعتكف في منزله حتى توفي في صفر 631/ 1233.. ". عن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب/ م.س. 98-104، بتصرف وإضافة يسيرة من كتاب تطور المنطق العربي/ م.س. 420.

(2) يؤكد الأستاذ عبد الأمير الأعسم، على أن الآمدي لم يكن يرتبط بالرشدية إطلاقا، لكن أثر ابن رشد كان واضحا على الاتجاه العقلي مع مطلع القرن السابع الهجري". المصطلح الفلسفي عند العرب/ م.س. 119. ونقول في هذا السياق: اذا كان أثر ابن رشد واضحا على الاتجاه العقلي في مطلع القرن السابع الهجري، فلماذا يستثنى الآمدي وقد ألف كتابه المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين في نفس هذه المرحلة - ما بين 615 و617 للهجرة - ؟. اذن فنفي تأثير الرشدية على الآمدي قد يصح في غير الجانب المنطقي والمعجمي؛ فهذا هو المرجح على سبيل التغليب.

(3) المصطلح الفلسفي عند العرب/ م.س. 96.

(4) يبدو نزوع الآمدي نحو مثل هذا الجرد الكلي بمقارنة سريعة بين عدة الألفاظ الواردة في أثنائه - وهي 265 لفظا فلسفيا مركزيا - ، وبين عدة الألفاظ كما وجدت تاريخيا مع السابقين له في تأليف رسائل الحدود، وهاهي بالترتيب التراجعي: الإمام الغزالي: 76 لفظا فلسفيا. ابن سينا: 72 لفظا فلسفيا. الخوارزمي: 108 لفظا فلسفيا. الكندي: 109 لفظا فلسفيا. جابر بن حيان: 92 لفظا فلسفيا.

الألفاظ الاصطلاحية في لغة الفلاسفة، والتي تفرعت عنها كافة الاشتقاقات الفلسفية في الاستعمال. ولعل هذا يصدق على الاستعمالات السابقة واللاحقة لكتاب المبين.

وأما من حيث الكيف: فإن تعريفاته لمفاهيم تلك **الألفاظ/ الأمهات**، تعكس، في جملتها، الوجه الأكثر تطويرا لنظرية التعريف السينوية، وتطبيقاتها الهامة عند الغزالي. ولعل مثل هذا العمل المعجمي المميّز هو ما لم يكد يقم به ابن رشد. بما يعني أن المقارنة يمكن أن تكون أكثر دلالة مع منطقي مغربي جاء بعد ابن رشد هو ابن البناء المراكشي.

ومنها: أن إسهام الآمدي المعجمي ذاك، يمثل في الواقع تتويجا تاريخيا لكل ما سبقه من مجهودات تاريخية مؤسَّسَة. لذلك قيل في حقه: إنه من ثمار إنجازات الفلاسفة في رسائل الحدود والرسوم، كما أنه يمثل قراءة واعية وجادة لأعمال الفلاسفة أنفسهم.

الفصل الثالث

في بِنيَة المُعجَم الاصطِلاَحي المَنطِقي الإِسلاَمِي: رُؤيَة مُقارِنَة

لأن الوعي بالقضية المعجمية والاصطلاحية الإسلامية لم يكن حكرا على شرق الفلسفة الإسلامية دون غربها أو العكس، ولأن مجهودات رواد الاتجاه الفلسفي في البناء الاصطلاحي والمفهومي لم يكن مقطوعا عما كان من قبل من مجهودات سواء بالمشرق أو بالمغرب ترجيحا، فإن هذا السياق التاريخي والمنهجي يقتضي ضربا من المقارنة بين إنجازين معجميين تصوريين على الأقل؛ متقاربين في الزمان والمنهج؛ فأما الأول فهو إسهام سيف الدين الآمدي بالمشرق من خلال رسالته المنطقية المهمة في الحدود "كتاب المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين"، وأما الثاني فهو إسهام ابن البناء المراكشي العددي بالمغرب من خلال رسالته المنطقية المهمة "رسالة الكليات"[1].

(1) رسالة الكليات، وشرحها: ضمن كتاب؛ من تراث ابن البنا المراكشي: تحقيق: عمر أوكان. أفريقيا الشرق. الطبعة الأولى 1995. ص 19-77.

المبحث الأول

كِتَاب "المُبِين في شَرح ألفَاظ الحُكَماء والمُتَكلّمين" للآمِدي

يتكون معجم الآمدي من بنية ثلاثية موصولة كليا، بمدار التحديد الفلسفي لأمهات اصطلاحات الفلاسفة المستعملة إلى غاية تأليف مكوناته. أما مفردات هذه البنية الثلاثية فهي:

1 - 1: حَول الخَلفيَّة النَّظريَّة لِلمُعجَم:

من حيث الحَجم: تتميز هذه البنية بالتكثيف في المعنى، والاختصار في العبارة، مما جعل منها منبعا غنيا بمفاتيح مؤدية لما خلفها. ولعل هذا يذكّر بمقدمات سالفة وُطِّئَ بها الكلام حول رسائل الحدود: ولذلك فهذه البنية تكاد تكون شبيهة بمقدمة "الحدود والرسوم" للكندي، في إيجازها وتكثيف عبارتها، وب"فاتحة الكتاب" في رسالة "الحدود" لجابر بن حيان.

من حيث المَوضوع: من المرجح أن تأليف مصنَّف الآمدي في شرح ألفاظ الحكماء كانت له عوامل عديدة، منها **دوافع خارجية**. قال: "..فإنه لم تزل دواعي الهمة داعية.. لخدمة المولى الصدر.. حتى أشار - أعلى الله مراتبه - بوضع مختصر . فأجبته مسرعا إلى خدمته.."[1]. ولعل هذا يذكّر باعترافات كلٍّ من الكندي[2]، وابن سينا[3]؛ وذلك بتأثير مثل تلك الدوافع الخارجية على تصنيف ما صنّفاه في موضوع الحدود. ومن دلالات ذلك نجد: أن الوعي بأهمية التعريفات في ذاتها، وبأهمية التعريفات الفلسفية على الخصوص، كان في الغالب وعيا قويا في أوساط المثقفين على عصور هؤلاء الفلاسفة. ومنها: أن الحاجة - فيما يبدو - كانت ملحّة لمثل تلك التعريفات الفلسفية وإلا لما طُلِبَ منهم تصنيفها؛ على أن هذا كله **لا يلغي وعي الفلاسفة أنفسهم بخطورة الحدود، وإلا لما صنفوا فيها بمثل تلك الروح.**

وتشير طيّات كتاب "المبين": إلى وضع مختصر جامع، لشرح معاني الألفاظ المتداولة في اصطلاح الحكماء والمتكلمين[4]. ومن مظاهر ذلك:

---

(1) المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين: سيف الدين الآمدي: ضمن كتاب: المصطلح الفلسفي عند العرب/ م.س. 306-307.

(2) قال أبو يوسف الكندي في مقدمة رسالته: ".. فهمت ما سألتَ أن أرسم لك كلاما في الحدود والرسوم، وآتي فيه على ذكر الألفاظ..". الحدود والرسوم/ م.س. 189.

(3) قال أبو علي بن سينا في مقدمة رسالته: "أما بعد، فإن أصدقائي سألوني أن أملي عليهم حدود أشياء يطالبونني بتحديدها.. ". الحدود/ م.س. 231.

(4) كتاب المبين/ م.س. 307.

أولاً: أن منهجية تأليف 'المبين' ستتأسس على آلتين تصنيفيتين، هما: **آلة الاختصار**، و**آلة التحصيل**: فأما الأولى فتتمثل في التركيز على **أمهات الألفاظ الفلسفية**. وأما الثانية، فتتمثل في الإحصاء الشمولي الجامع لكافة تلك الأمهات من الألفاظ الفلسفية، التي تشكّلت ثم عمّرت في بيئة الفلاسفة تعميرا.

ثانياً: بقدر ما تبدو علّة تأليف 'المبين'؛ موصولة بهاجس الانتخاب والإحصاء، بقدر ما هي مؤسسة على أفق 'شرح' المعاني الفلسفية وإضاءة مداراتها المفهومية، بما يعني: أن تلك المعاني كانت تشهد ضربا من الغموض في بيئة المثقفين على عصر الآمدي، مع حاجة تلك البيئة إلى افتضاض عتمة ذلك الغموض. بيد أن تلك السيرورة من شرح الألفاظ الفلسفية كانت عنده مشروطة غالبا بالحمولات الدلالية 'المتداولة في اصطلاح الحكماء والمتكلمين'، دون غيرهم في بيئات علمية أخرى. هذا من بين ما قد يفسر علة اقتفاء الآمدي لآثار ابن سينا، والمتح من قوانين نظرية التعريف؛ فكان بذلك سينويا 'مشرقياً' على الأرجح.

ثالثاً: أن أفق تأليف 'المبين'، كان يستشرف غالبا تهذيب أرض الاصطلاحات والمفاهيم الفلسفية، بعد أن تنوعت اتجاهات فهم المعاني وتفسيراتها عبر مختلف المدارس الفلسفية المزدهرة حتى زمان ابن رشد[1]. وهذا يذكرنا بما يفترضه الدارسون حول ما آل إليه الأمر في أرض البلاغة العربية، بُعَيْد زمن الآمدي. فقد بدا عند رواد الاتجاه الفلسفي بالغرب الإسلامي الوسيط – وخاصة منهم السجلماسي وابن البناء – وكأن تركة البيان العربي قد أمست، في زمنهم، مفتقرة إلى الاستصلاح الاصطلاحي، والتهذيب المفهومي. لذلك يُفترض من هذه الزاوية أنهم صنعوا بأرض النقد والبلاغة في زمنهم، كفاء ما صنع الآمدي بأرض مفاهيم الفلسفة في زمنه.

1- 2 : حول بناء سُلّم المصطلحات المنطقية في معجم الآمدي:

ترى بعض الدراسات أن نزوع الآمدي إلى بناء كتابه 'المبين' برمته، لم يكن لغرض تقديم قوائم lists بالمصطلحات أو مساردها glosses فقط، بل إنه كان يرمي إلى غربلة معجمية اللغة الفلسفية حتى زمانه، **بتأسيس مباشر لفن المصطلح وتنظيمه**[2]. ونظير هذا – مع قياس الفروق المنهجية والغائية – هو ما نزع إلى إنجازه ابن البناء المراكشي العددي في 'رسالة الكليات' المنطقية؛ على أن المقارنة بينهما تبدو مقبولة على أكثر من واجهة.

(1) المصطلح الفلسفي عند العرب/ م.س. 118-119.

(2) المصطلح الفلسفي عند العرب/ م.س. 119.

1- 2- 1: سلّم الحدود في كتاب "المبين":

يُقترح هاهنا تفكيك لبنية الفصل من مستويين:

أ- **مستوى النُّظم الأفقي**: وهذا يمتد امتدادا، حتى يتوغل بحباله السرّية في أعماق الفصل الثاني من الكتاب – المسمّى: **في شرح الألفاظ ومعانيها**[1]– ، ولعل هذا يتضح من جانبين:

الأول: وفيه تتحقّق الموازنة التامة بين مقامات الألفاظ المنظومة في الفصل الأول، وبين شروحها المنظومة في الفصل الثاني. فكأن الأسماء هي ذلك الجذع الضخم المتمكن من شجرة الفلسفة، وكأن شروحها شبكة أغصان مفهومية متأصلة من تلك الشجرة.

الثاني: وفيه تتحقّق الموازنة التامة بين الغاية من شرح الألفاظ – باعتبارها أسماء – وبين قوانين تحديد معانيها عن طريق تشييد حدودها المنطقية. فكأن تلك القوانين المنطقية (النابعة قبلُ، من نظرية التعريف السينوية، والمتشخّصة بعدُ في نسيج التعريفات الفلسفية لتلك الأسماء) هي بمثابة الثمار الأخيرة والمرجوّة من بناء الصنافة الفلسفية برمتها في ذلك الفصل الأول.

ب- **مستوى النُّظم العمودي**: وهذا يمتد امتدادا في سلّم الألفظ/ الأمهات، وبإيقاع تنازلي صارم، حتى يتناهى إلى الدرك الأسفل منه، حيث يستقر آخر نوع من سلالة تلك الأمهات الوالدات من مفردات اللغة الفلسفية. وهاهنا تطفو بصمات نظرية التجنيس بنزعتها الشجرية الفورفورية، التي تتميز عندهم بكفايتها التشعيبية على نُظم سلّم تنازلي للموجودات، انطلاقا من عمقها الميتافيزيقي التجريدي، وانتهاء بتمظهراتها المقولية المنطقية في سلّم الأجناس والأنواع.

على أن جانب التجنيس المفهومي يتحقّق غالبا عند الآمدي، عبر آلتين:

الأولى: آلة التجنيس المقولي:

وبها تم تصنيف مصطلحات 'المبين' على أساس المقولات المركزية في الفلسفة. وهي: المنطق، والطبيعة، والنفس، وما بعد الطبيعة، والأخلاق. ثم اعتبرت هذه المقولات المنطقية بمثابة أجناس عليا ناظمة لشبكة المصطلحات الدقيقة، كما استعملت في بيئة الفلاسفة وبمفاهيم الفلسفة بالذات.

وبتأمّل جزئيات هذا التصنيف المقولي، يمكن استنتاج بعض الملاحظات الأولية:

أولاً: لم يُسَمِّ الآمدي أي صنف مقولي باسمه الدالّ عليه – كما فعل الإمام الغزالي في رسالة الحدود[2]– وإنما شيّد شجرة الأصناف المفاهيمية عبر سلالة الاصطلاحات/ المفاهيم، بشكل نسقي متراتب، يتوافق وتسلسل الأفكار الفلسفية.

---

(1) كتاب المبين/ م.س. 314.

(2) يراجع: رسالة الحدود للغزالي/ م.س. 282–301.

ثانياً: يشمل هذا التصنيف الخماسي التصوري أهم المفاصل الفلسفية الكبرى، والتي عولجت في بيئة الفلاسفة يونانيين وإسلاميين، فلا تكاد تخرج كافة مباحثهم التاريخية عن ذلك. وبذلك يكون كتاب 'المبين' ممثلاً لاستواء تاريخي متكامل في المعجمية الفلسفية الإسلامية. هذا كان خلال العشرية الثانية من القرن السابع الهجري.

ثالثاً: رتّب الآمدي تلك المقولات الجنسية العليا ترتيبا مخصوصا؛ بدأ فيه **بالمنطق**: بمصطلحاته الدالة عليه، ثم **الطبيعة**: بمصطلحاتها المنتمية إليها، ثم **النفس**: بمصطلحاتها الدائرة في فلكها، ثم **ما بعد الطبيعة**: بمصطلحاتها الدالة عليها، ثم **الأخلاق**: بمصطلحاتها المنتمية إليها.

رابعاً: للبدء بالمنطق دلالة واضحة: فإذا كانت الفلسفة هي أم المنطق، فلعل هذا الأخير هو الذي يمكن اعتباره والد الاصطلاحات المنطقية المركزية الكبرى التي منها تحدّرت استعمالات الأنواع المصطلحية المنطقية الأقل مركزية، هذا فضلا عن أن تحديد مفاهيم كافة تلك الاصطلاحات لم يتم سوى عن طريق مسالك المنطق في التعريف والتصنيف. فللمنطق إذن فضل تشييد البناء الفلسفي التصوري، باعتباره قانونا لكل العلوم، ومنها الفلسفة ذاتها.

خامساً: أن حيازة 'الطبيعة' على المركز الثاني، و'النفس' على الثالث؛ يفسّر وعي الآمدي بالموقف الفكري العام من 'ما بعد الطبيعة'. فقد لوحِظَ سابقا كيف أن النظرة إلى النزعة الميتافيزيقية الأرسطية، تعرضت لضرب من النقض والهدم على يد ابن سينا – وسيقع هذا بقوة أكبر على يد ابن تيمية – وذلك، بطرحه لبديل فلسفي تصوري عماده الرؤية التجريبية الوظيفية المنطلقة من خصائص الشيء ومتعلقاته ولوازمه، في بناء معناه لا من ماهيته. ولوحِظَ هجوم الإمام الغزالي على الميتافيزيقا اليونانية وما كان له من تأثير على وضعية الفلسفة من بعد ذلك، ثم لوحِظَ عند من سبقه كيف أن حدود الطبيعة بألفاظها وتعريفاتها، حازت على نصيب الأسد من حيث العدد، وذلك ضمن رسائل الحدود الفلسفية. فمن الطبيعي بعد ذلك أن تكون الأسبقية في الترتيب **لمصطلحات لطبيعة، والنفس** – باعتبارها جزءاً منها – ، على حساب '**ما بعد الطبيعة**'، المرفوضة سلفا في دوائر التداول الإسلامي.

سادساً: يمثل هذا **التصنيف المقولي الخماسي** لألفاظ الفلسفة، وجها أولاً لتعريف دلالاتها ومفاهيمها، في حين يمثل **تجنيسها** عبر أطروحة الأنواع وجها آخر لسيرورة التعريف. في حين تمثل **بنية التعريفات في حد ذاتها** تتويجا لذلك المسار من التفهيم المنطقي وفقا لنظرية التعريف السينوية.

ثانيتهما: آلة التَّجنيس الشجري:

إن مفردات الألفاظ الفلسفية، في "مبين" الآمدي، لم تُصنَّف حسب ورودها في الذهن[1]: كما كان الشأن مثلاً في تصنيف أبي يوسف الكندي للحدود في القرن الثالث الهجري؛ وإلى حد ما، مع ابن سينا في رسالته التأسيسية. كما لم تُصنَّف حسب ترتيبها ألفبائياً[2]: كما كان الشأن في تصنيف الشريف الجرجاني في "تعريفاته"، أو في تصنيف التهانوي في "كشافه".

ولكنها رُتِّبت على أساس مفهومي اصطلاحي متناظر مع الأفكار المنطقية والفلسفية في البناء الفلسفي، على نحو يتساوق مع الشكل التنظيمي لمؤلفات الفلاسفة الكبرى؛ كالشفاء لابن سينا مثلا[3]. فإذا استرجعنا كيف أن مشروع ابن سينا في هذا السياق يتمثل في بنائه لنظرية التعريف على وجه الخصوص، وأن هذه النظرية ما هي إلا ترجمة لاحقة ومتطورة عن منطق التصورات؛ تبيّن لنا كيف أن الجنس العالي الأول المتصدّر لصنافة الألفاظ عند الآمدي - وهو المنطق - إنما حُمِل على سلالة الألفاظ الدائرة في مدار منطق التصور أساساً. ولهذا دلالات، من أبرزها:

أ- **دلالة العام على الخاص:** ومَفادها؛ أن جنس المنطق في معجم الآمدي يدل دلالة خصوص على **منطق التصور** منه، الدائرة رحاه حول مبحث الألفاظ والمفاهيم في الفلسفة الإسلامية.

ب- **دلالة الخاص على الأعم:** ومفادها؛ أن هذا الاستعمال الخاص، الذي ضيّق به الآمدي من دائرة استعمال المنطق، إنما يشير إلى طبيعة الزاوية التي منها نُظِر إليه. بما يعني أن **منطق التصورات** - وهو مرتبط بقوة بمبحث الألفاظ - قد حاز على اهتمام خاص، ضمن نسيج الثقافة العربية الإسلامية، باعتباره منطقا عمليا ونافعا.

---

(1) يقارن بالمصطلح الفلسفي عند العرب/ م.س. 121.

(2) إن الألفبائية لم تكن نظام الحدود والرسوم عند الفلاسفة، كما لم تأت حدودهم على نسق الأفكار الفلسفية على نحو دقيق. المصطلح الفلسفي عند العرب/ م.س. 121. ويقارن بما قاله الأستاذ الأعسم حول هذا الموضوع ضمن الهامش 27. نفسه 118.

(3) نفسه 118.

المبحث الثاني

"رِسَالة الكُلِّيات" لابن البَنَّاء المُرَّاكُشي العَددي

2- 1: مظاهر خلفية لرسالة "الكُلِّيَات":

لابن البناء إسهام واضح في تشييد منطق عملي للتصورات، يصب بدوره بقوة في مركز مفهوم شمولي إنساني هو مفهوم الحقيقة[1]. ولذلك فمن الصعب فصل ما أنجزه في "رسالة الكليات" المنطقية، عما أنجزه نظريا ضمن رسائل فلسفية وصوفية أخرى؛ مثل "رسالة في الجدل"، و"مراسم الطريقة في فهم الحقيقة من حال الخليقة"[2]، كما أنه من الممكن مد أواصر قربى بين إسهام ابن البناء في تشييد ذلك المنطق العملي للتصورات، وبين صنيع أبي حامد الغزالي في كتاب "معيار العلم"، الذي يعلن فيه هذا الأخير عن غايته المتمثلة في: "تفهيم طرق الفكر والنظر، وتنوير مسالك الأقيسة والعبر"[3].

ونقف على أوضح مظاهر هذا التفاعل المعرفي في كلا المستويين الداخلي والخارجي، عبر إشارات:

أ- إذا كان وجود الأشياء في العالم يناظره وجود للكلمات الدالة عليها، مما يعني أن "العلاقة بين اللغة والأشياء تحتاج إلى الكشف عن أسسها"[4]، فإن ابن البناء يعود بوضع اللغة - التي هي خزان الكلمات الدالة على الأشياء - إلى مصدر علوي، "هو الواضع الأول والمعلم الأول، وهو الله سبحانه"[5]. ولذلك صح، عنده، أن هذا الواضع الأول "معلم لغيره، ومفهم له"[6]. غير أن الأستاذ محمد مفتاح يستبعد أن يكون ابن البناء من القائلين "بالتوقيف دون تفاصيل"[7]، وعلى هذه الطريق فهو يفرق بين عالم الأذهان وعالم الأعيان والدليل والعلامة والكلمات والأسماء[8].

ب- إذا كان ابن البناء يرى بأن "الرسل والأنبياء والأولياء هم الذين يكشفون عن الحقيقة بإزالة غشاوة الحجاب المؤدية إلى تعدد التأويلات والإدراكات والاختلافات"[9]، فإنه يرى أيضا بأن "الحاجة إلى

---

(1) يقارن بالمفاهيم معالم/ م.س. 47.

(2) كلتا الرسالتين ضمن كتاب: من تراث ابن البنا المراكشي/ م. س. 72-95.

(3) معيار العلم/ م.س. 29.

(4) المفاهيم معالم/ م.س. 62.

(5) شرح رسالة الكليات/ م.س. 34.

(6) نفسه 33.

(7) المفاهيم معالم/ م.س. 63.

(8) نفسه 63.

(9) نفسه 63.

أمور كلية – ضوابط للنظر – ماسة جدا"[1]. وتلك الضوابط المنطقية الكلية عنده اثنتان. الأولى، وهي: "ضوابط للمعاني من حيث هي حاصلة للفهم من دليل اللفظ"[2]. الثانية، وهي: "ضوابط المعقولات لتكون حاضرة، والحاجة إلى كل ذلك إنما هي ليُتَأدّى بواسطته من المعلومات إلى المجهولات"[3]، ما دامت "الأمور الذهنية تقام على الأمور الوجودية"[4].

ومن هنا استناد ابن البناء على البراهين الرياضية والمنطقية سواء في جمعه لتلك الكليات العقلية عبر رسائله المنطقية، أو في استنباطه لعلاقات التناسبات الهندسية والمنطقية المختلفة من أسداء الأساليب البيانية العربية؛ تلك التناسبات "التي عليها مدار كل صناعة، وهي الحكمة النظرية لتلك الصناعية"[5]. ولعل هذا هو ما أفضى بابن البناء إلى اعتبار سيرورة الإدراكات ثلاثية الأبعاد تتراوح بين المادي والروحي، بين الحسي والذهني، بين الفيزيقي والميتافيزيقي[6]. وهكذا تبدأ عنده من مرتبة الحس، ثم مرتبة الفكر التخييلي، ثم مرتبة العقل الروحي[7].

وفي هذا السياق يرى الأستاذ حمو النقاري بأنه بالإمكان إدراج إنجازات ابن البناء المنطقية والصوفية ضمن ما يسميه بـ"نظرية الحق البرهاني"[8]، على اعتبار أن هذا "الحق البرهاني وطريقه القطعي متعلقين بالقوة العقلية"[9]، على شرط أن يكون مفهوم العقل شموليا لكي يتسنى له استيعاب كافة الأبعاد الإنسانية لعملية الإدراك أفقيا وعموديا، وهكذا يقال لفظ "العقل" عند ابن البناء "باشتراك على أمور": أولها الوصف الذي به يفارق الإنسان البهائم، ويستعد لقبول العلم النظري، والصناعات الفكرية. . وثانيها علوم ضرورية وهي التي يجد الإنسان كأنه فطر عليها، وثالثها علوم تستفاد من التجارب لجار الأحوال. ورابعها تعرف عواقب الأمور، وإقماع الشهوة الداعية إلى العاجلة بها"[10].

---

(1) شرح رسالة الكليات/ م.س. 34.

(2) نفسه 35.

(3) نفسه 35.

(4) المفاهيم معالم/ م.س. 60.

(5) رفع الحجاب عن وجوه أعمال الحساب: ابن البناء المراكشي. تقديم ودراسة وتحقيق: د. محمد أبلاغ. منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية/ ظهر المهراز – فاس. مطبعة المعارف الجديدة/ الرباط. الطبعة الأولى 1994. ص 258.

(6) المفاهيم معالم/ م.س. 60–61.

(7) شرح رسالة الكليات/ م.س. 30.

(8) المنطق والتصوف: "نظرية الحق" في فكر ابن البنا المراكشي: حمو النقاري. ضمن ندوة: العلم والفكر العلمي بالغرب الإسلامي في العصر الوسيط. تنسيق بناصر البعزاتي. منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط. سلسلة ندوات ومناظرات رقم 94. مطبعة النجاح الجديدة/ البيضاء. الطبعة الأولى 2001. ص 55.

(9) نفسه 55.

(10) شرح رسالة الكليات/ م.س. 32.

وهكذا فمبادئ النظر العقلي البرهاني عند ابن البناء تتسع في كافة اتجاهات الكينونة المعرفية الإنسانية لتشمل: "البديهة"، و"الحس" و"التواتر" و"التجريب"[1]. على أن ما يتميز به مفهوم العقل بهذه الدلالة هو كونه متعلقا أساسا بإدراك العلاقات المنطقية بين المفاهيم والأشياء بقدر تعلقه بمضامين تلك الأشياء، وهكذا فإن "العقل يشهد بصحة اللزوم لا بصحة ما عنه كان اللزوم"[2]، "وكذلك كل أمر روحاني إنما ندركه بالملازمات لا بالإحاطة به، فندرك الموجودات بلوازمها"[3].

وإذا كان الأستاذ محمد مفتاح يرى بأن مشروع ابن البناء الصوفي المنطقي ذا خصوصيات "تلائم السياق المجتمعي والسياسي والثقافي والمذهبي الذي كان مهيمنا في الغرب الإسلامي بصفة عامة، وفي المغرب بصفة خاصة، أثناء القرنين الهجريين السابع والثامن"[4]، وأن "الاتجاه الفلسفي الذي كان متأثرا به، وهو الأفلاطونيات والفيتاغوريات والمذهب الأشعري الذي كان سائدا في الغرب الإسلامي، والاتجاه الفقهي المالكي"[5]، وأن هذا "الفقيه البلاغي الفلكي لا يذهب بعيدا في عالم المثل"[6]، فإن الأستاذ حمو النقاري يرى بأن "نظرية الحق البرهاني" - كنظرية تُعيِّن طريق اليقين والقطع - ما هي في الحقيقة إلا النظرية المنطقية الأرسطية التحليلية"[7]، وأن "ابن البناء لا يعد المنطق الأرسطي غريبا عن توجه النفس إلى الاستشراف ولا حائلا يمنع ويحول دون ذلك"[8]. في حين يشيد باحثون آخرون جسورا معرفية قوية بين ابن البناء والغزالي من جهة وبينه وبين ابن تيمية من جهة ثانية[9].

هكذا نجد بعض ملامح التواصل المبدئي بين ابن البناء وأبي حامد الغزالي[10]، في مدار منطق التصورات في:

أولا: أن ابن البناء يضع مفهوم "العِلم" على رأس سلّم الكليات العقلية الضابطة للتصورات، باعتباره أمرا كليا عاليا تندرج تحت عباءته الجنسية أنواع المفاهيم النوعية والمتراتبة عنه[11]، في حين يعتبر أبو

---

(1) نظرية الحق عند ابن البنا: ضمن ندوة العلم والفكر العلمي/ م.س. 56.

(2) مراسم الطريقة في فهم الحقيقة من حال الخليقة: ضمن كتاب: من تراث ابن البناء/ م.س. 83.

(3) نفسه 87.

(4) المفاهيم معالم/ م.س. 48.

(5) نفسه 62.

(6) نفسه 58.

(7) نظرية الحق عند ابن البنا: ضمن ندوة العلم والفكر العلمي/ م.س. 59.

(8) نفسه 60.

(9) حياة ومؤلفات ابن البناء: أحمد عبد الجبار - محمد أبلاغ. منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط. سلسلة بحوث ودراسات رقم 29. مطبعة النجاح الجديدة/ البيضاء. الطبعة الأولى 2001 . ص 37.

(10) يلاحظ من قبل هذا إقدام ابن البناء على تلخيص كتابي أبي حامد الغزالي: "المعيار" و"المستصفى".

(11) رسالة الكليات/ م.س. 21.

حامد الغزالي، من قبل أن مطلوب علم المنطق جملة هو العِلم، وبذلك يضعه على رأس المفاهيم الكلية في كتابه: "المعيار"[1]. ولذلك نجد ابن البناء حريصا على تبني القسمة المنطقية الثنائية لمفهوم العِلم، التي نجدها عند أبي حامد الغزالي، على اعتبار أن العلم ينقسم بطبيعته إلى "العلم بذوات الأشياء"[2]، و"العلم بنسبة هذه الذوات المتصورة بعضها إلى بعض"[3]. وهذه القسمة الثنائية هي الوجه الآخر للتقسيم الثلاثي الذي وضعه ابن البناء في مقدمة شرح رسالته الكلية، حيث يقول: "العلم ينقسم قسمين - في المشهور - وهما: تصور، وتصديق[4]؛ وذلك من حيث إدراك البسيط والمركب"[5].

ثانيا: إن التصنيف الثلاثي الذي اعتمده ابن البناء، كما قد سبق، في أقسام العلم - والذي هو: "مرتبة الحس، ومرتبة الفكر التخييلي، ومرتبة العقل الروحي"[6] - يجد مرآته العاكسة في تصنيف أبي حامد الغزالي لمسالك الإدراك الثلاثية، المفضية إلى العلم، والتي هي: "الحواس والخيال والعقل"[7]. وإذا كان ابن البناء يرى بأن المرحلة الثالثة هي أشرف المراتب، لأنها "أم وأصل للمرتبتين الأوليتين من حيث الوجود"[8]، فإن الغزالي يرى بأن الحواس والخيال قد يخطئان غالبا في تحصيل العلم الصحيح دون سراج العقل البرهاني النظري[9]، ولذلك فلا مناص من تجنيد آلتي العلم التصورية والتصديقية من أجل بناء علم يقيني برهاني[10].

2-2: ملاحظات أوّلية على "رسَالة الكُلّيَات":

لو قُرئتْ "رسالة الكليات" لابن البناء - وهي رسالة في الضوابط المنطقية الكلية - على ضوء إنجازات الفلاسفة الإسلاميين من قبله بشكل عام، وعلى ضوء إنجاز الآمدي في كتابه "المبين" بشكل خاص، لأمكن تسجيل جملة من الاستنتاجات المقارنة حولها:

---

(1) معيار العلم/ م.س. 40.
(2) نفسه 40.
(3) نفسه 40.
(4) يراجع مفهوم التصور والتصديق ضمن شجرة المصطلحات المنطقية. ج2.
(5) شرح رسالة الكليات/ م.س. 30.
(6) نفسه 30.
(7) معيار العلم/ م.س. 32.
(8) شرح رسالة الكليات/ م.س. 31.
(9) معيار العلم/ م.س. 32-38.
(10) نفسه 40.

أ- ألجز الأستاذ عمر أوكان تحقيق "رسالة الكليات"، و"شرح رسالة الكليات" باعتبارهما مخطوطين مستقلين عن بعضهما البعض[1]، وذلك انسجاما مع منهج تحقيق المخطوطات؛ إلا أن منهج القراءة الفلسفية لهذين القسمين المنطقيين المفصولين في متن التحقيق، يدعو إلى اعتبارهما كلا واحدا لا يقبل مثل ذلك الضرب من التجزيء. ومثل هذه الوحدة البنيوية مألوفة في رسائل الحدود الفلسفية من جابر بن حيان إلى سيف الدين الآمدي، حيث وُجد بالتأمّل بأنها في مجموعها تتكون من قسمين معجميين رئيسيين، غير منفصلين: الأول منهما يتضمن عدة الألفاظ المتوخى تفهيمها. والثاني منهما يتضمن مفاهيم تلك الألفاظ المعدودة في أثناء القسم الأول، مما يتعذر معه أي ضرب من الفصل النظري أو العملي بينهما.

وما يبدو أنه موحيا بمثل هذا الفصل بين "رِسَالة الكُلِّيات" و"شَرح رِسَالة الكُلِّيات" من النظرة الأولى، أمران: أولهما؛ نص ابن البناء على كل رسالة منهما بعنوان - يكاد أن يكون - مختلفا عن الآخر. وثانيهما؛ نص ابن البناء في "شرح رسالة الكليات" على التمييز بين "النص" و"بيان مقاصده"، في قوله: "وجعلت علامة لنص تلك الكليات حرف "الصاد"، وعلامة لبيان مقصدها حرف "الباء"، وبالله التوفيق"[2].

لكن واقع الأمر هو أن نفس الأمرين اللذين قد يوحيان بمثل هذا الانفصال، يوحيان - بعد التأمل - بحقيقة الاتصال العضوي؛ ذلك بأن النص على "الشَّرح"، يعني منطقيا بأن نص الرسالة غير مكتمل سوى بتفهيمات ذلك الشرح الدلالي، وما يبدو أنه تميز بين نص الكليات وبيان مقصدها عنده ما يؤكد (على العكس) ذلك التعالق البنيوي العضوي بين الشقين.

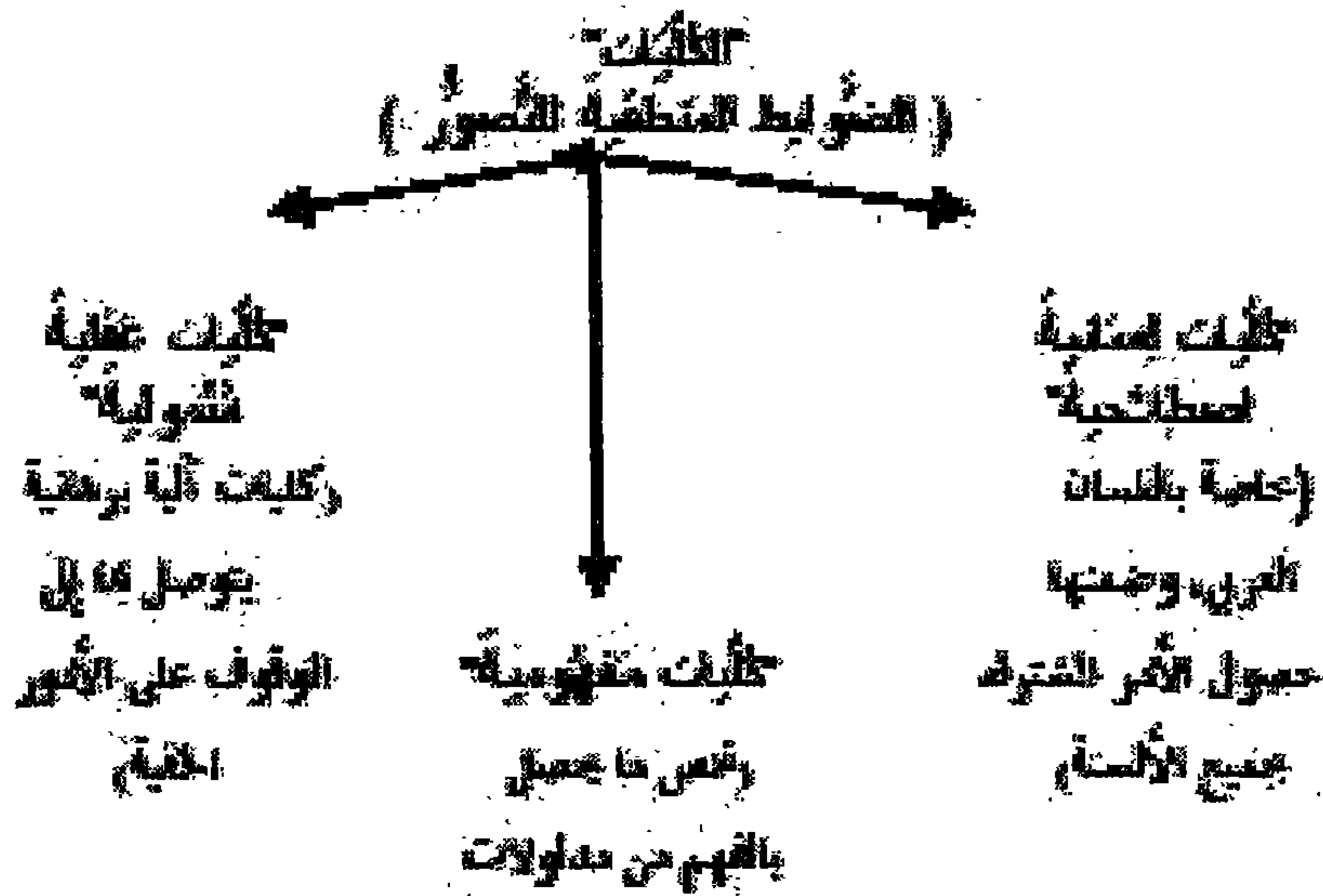
ب- أن "رِسَالة الكُلِّيات" - الرسالة وشرحها - هي عبارة عن مصنف معجمي منطقي تصوري، قام بحصر حفره المفهومي في تلك الاصطلاحات الكلية الدائرة حول آلات تصور المعاني والمعقولات الكلية، دون سائر الاصطلاحات الكلية الأخرى التي نجدها مفصلة في كتاب "المبين" للآمدي. ومما قد يعنيه هذا التخصيص الاصطلاحي في التصنيف، نضج الوعي المفهومي المصطلحي عند رواد الاتجاه الفلسفي بالغرب الإسلامي الوسيط، إلى الدرجة التي يمكن اعتبار منطق التصور جزءا مركزيا من مشروعهم الدائر حول أمهات المفاهيم والألفاظ الفلسفية.

---

(1) من تراث ابن البناء/ م.س: وضمنه "رسالة الكليات" 20-26. و"شرح رسالة الكليات/ م.س.27-70.

(2) شرح رسالة الكليات/ م.س. 29.

هكذا نجد ابن البناء يتحدث في رسالته المنطقية، عن قصده في جمع كليات عقلية تتناغم ومفهومه عن "العلم" بأبعاده الثلاثية[1]، كما تتناغم وأبعاد بناء التصورات حول أشياء العالم. ولعل الخطاطة التالية تكشف أطراف تلك الكليات المتكاملة في مهامها التصورية التفهيمية:



الألفاظ)[2]

ج- أن منهج "شرح الكُلّيات" عند ابن البناء يختلف عن منهج شرح الألفاظ الفلسفية عند الآمدي في كتابه "المبين": هكذا فإن هذا الأخير سعى بشكل عام إلى تشغيل آلات التعريف المشهورة في نظرية الحد المنطقي، والتي اهتمت عموما بالبحث عن الماهية، وذلك عن طريق بيان جنس الشيء وفصله القريب ثم مقوماته ومقسماته في التجنيس، لكن ابن البناء لم ينشغل بمثل تلك الآلات التحديدية الماهوية، بل استحضر بشكل لافت آلات بديلة مأخوذة غالبا من المنطق الإسلامي، في مقدمتها آلات "الرَّسْم" التنسيبي الذي يعترف مسبقا بعسر التحديد المنطقي اليوناني، بقدر ما يراهن على بيان لوازم الشيء ومتعلقاته وآثاره الدالة عليه في التعريف، ويُرجَّح أن هذا الاختيار المنطقي هو مما يضعه صنواً لأبي حامد الغزالي وابن تيمية على الخصوص.

هذا وإن وقوفا أوليا على بعض المؤشرات في أثناء هذه الرسالة المنطقية يكشف عن ابن البناء يرى بأن مفهوم "العَالَم" لا يمكن محاصرة حقيقته في حد منطقي معين، لأن هذا العالم إنما هو نسبة في علم الله

---

(1) رسالة الكليات/ م.س. 21.

(2) شرح رسالة الكليات/ م.س. 34-36.

سبحانه، غير مجعولة بجعل جاعل، لأن علم الله قديم، ثم عرض للعالم ظهور بعضه لبعض، وهو المعبر عنه بالحياة الدنيا"[1]. هكذا فإن الحقيقة البشرية عند ابن البناء، ليست كتلة وجود جامدة، ولذلك فهي باعتبارها: "قاصرة عن الكمال"[2]، تتدرج في معرفة آثار الشيء وعناصر العالم ونسبه، من أجل الوصول إلى درجة "الاستكمال"[3].

ويخلص ابن البناء إلى أن طريق الوقوف على حقائق المعقولات لا يكون بالحفر خلف شبح الماهية بل بتتبع العلامات والآثار الدالة عليها، ذلك بأن "المعقولات لها لوازم وأعراض كثيرة تختلف باختلاف الاعتبارات، فقد يقع للفهم فيها التباس"[4]. وهكذا نزع منذ البدء إلى الإعلان عن غايته في تصنيف رسالة في الكليات المنطقية، إذ لم يكن هدفه محصورا في إحصاء عدة تلك المعقولات الكلية الخاصة بمدار تصور المعاني فحسب، بل كان بالأحرى مشدودا إلى ما يستكمل مقاصدها. وعلى ذلك نجد ابن البناء يقول منذ البداية: "فأردت أن أبين مقاصد العقليات التي جمعتها، وأبين لوازمها وعوارضها بعد فهم معناها، وأذكر ما يعرض من اللبس فيها مقدارا كافيا لمحصلها، ليعرف مواضع الصواب فيتحراها، ومواقع الغلط فيتجنبها ويتحاماها"[5].

2- 3: حَول بِناء سُلَّم المُصطلَحات المَنطقية في "رسَالة الكُلِّيات":

2- 3- 1: البُعد الأفقي في نَظم "رسَالة الكُلِّيات":

إذا كانت "رسالة الكليات" متميزة – على عادة تصانيف ابن البناء – بالإيجاز والتكثيف، بحيث تتضمن تقريبا ما يناهز الواحد وخمسين كليا منطقيا فحسب، ما بين مصطلح وضميمة، فإن "شرح رسالة الكليات" يتميز بقسط ملحوظ من التفصيل المفهومي متناسب مع الحدود القصوى لمقصد التفهيم الاصطلاحي الرسمي لا الماهوي. هكذا تتفاعل الكليات بدلالاتها لتضيف مفاهيم ومصطلحات كلية حادثة في متن الشرح دون النص. ويمكن رسم الملامح العامة لهذا النظم الأفقي الواشج بين الرسالتين، في ملاحظات:

أولا: انتظام مفردات "رسَالة الكُلِّيات" بمفاهيمها، على شكل بنيات تركيبية كلية، متضمنة لمفاهيم منطقية تصورية شمولية؛ وذلك يتحقق لها غالبا، عن أحد طريقين: الأول: يتجسد في تفهيم دلالة الكلي

(1) نفسه 33.
(2) نفسه 30.
(3) نفسه 30.
(4) نفسه 29.
(5) نفسه 29.

عن طريق القسمة المنطقية. مثال ذلك قول ابن البناء، في نظم بنية أول كلي في رسالته: "كل حقيقة: إما بسيطة وإما مركبة، وكل واحدة منهما: إما تركب منها غيرها أو لا"[1]. والثاني: يتجسد في تفهيم دلالة الكلي عن طريق بيان عوارضه أو لوازمه وآثاره؛ وهذا هو ما يعكس **نظام التّعريف بالرَّسم**. مثال ذلك قول ابن البناء في نظم بنية "الكُلّي": "الكُلّي يثبت بثبوت الجزئي، ولا يثبت بثبوت الكلي جزئي معين"[2]. لكن كلتا البنيتين الكليتين تجدان استقرارهما المفهومي في بنية "الشرح" المتشخصة في الجزء الثاني من الرسالة، والذي بقدر يعلن ابن البناء في مفتتحه عن مهمته في بيان مقاصد العقليات التي جمعها[3]، بقدر ما يعمق بذلك من خيار اعتماده **للتّعريف الرَّسمي** ورفضه العملي لمنطق الحد الأرسطي.

ثانيا: ما يجعل من كلتا الرسالتين الكليتين **متنا واحد** عند ابن البناء، هو إصراره على استحضار مفردات التعريف المتضمنة في "رسالة الكليات"، منجمةً في سلم "شرح رسالة الكليات"، للدلالة على أن "نص" تعريف الكليات مفتقر بنيويا وعضويا إلى "بيان المقاصد". نجد هذا في قوله: "وجعلت علامة لنص تلك الكليات حرف "الصاد"، وعلامة لبيان مقصدها حرف "الباء"، وبالله التوفيق"[4].

ثالثا: إن أي مصطلح كلي في نص الرسالة المنطقية الأولى، يستدعي على الأرجح نسقا من الاصطلاحات المنضوية مفهوميا تحته؛ ضمن بينة **الشَّرح المَقاصدي** في نص الرسالة المنطقية الثانية. مثال ذلك قول ابن البناء: "ص: كل حقيقة إما بسيطة وأما مركبة، وكل واحدة منهما، إما تركب منها غيرها، أو لا.

رابعا: المراد بالعقليات: **المعاني المتعلقة بالحدود، وبالبراهين خاصة**، لأن الحدود تقتنص بها البسائط، والبراهين تقتنص بها المركبات، فلذلك تقدم من هذه الكليات ذكر البسيط والمركب. فالبسيط؛ كالجوهر الفرد، والعرض؛ والمركب: كالجسم والقضية"[5].

2- 3- 2: البُعد العَمودي البِنيَوي في نَظم "رِسَالة الكُلِّيات":

ثمة مستويات بنيوية كثيرة في رسالة ابن البناء، ويمكن الاقتصار على ما يكشف عن معالمها العمودية الكلية، سواء ما تعلق منها بنسيجها المعجمي العام، أو ما تعلق ببنيتها اللغوية التصورية، أو ما تعلق بنسقها التصنيفي والتجنيسي المعجمي:

---

(1) رسالة الكليات/ م.س. 22.

(2) نفسه 22.

(3) شرح رسالة الكليات/ م.س. 29.

(4) نفسه 29.

(5) نفسه 36.

أولا: في الوَصف الأوَّلي لمُعجم ابن البنَّاء:

إن نظرة أولية على تشكلات هذه الرسالة الكُلية في الضوابط المنطقية عند ابن البناء، تفضي إلى استنتاج طبيعة تشكيلية تصنيفية، تشبه إلى حد ما التصنيف المقولي للأجناس العليا لظاهرة معينة في بيئة المنطقيين. هكذا يتشكل هذا المعجم على هيئة **مجتمعات مفهومية منطقية** مرؤوسة **بجنس كلي عالي يجمع شتات مفرداتها** ضمن تصور موحد؛ ولعل مما يسمح بمثل هذا الاستنتاج، كون تلك الكليات الجنسية العليا في المعجم، **ناهزت**، في مجموعها، **التقسيم العشري** الذي يصنف المقولات العليا إلى عشرة، دون أن تطابقه مطابقة تقليدية. وهاهنا نموذج تمثيلي متدرج بجملة تلك الكليات:

& - **العِلم**:

الحقيقة البشرية - مرتبة الحس - مرتبة الخيال - مرتبة العقل.

التصور/ التصديق.

المعاني: في الأعيان - في الأذهان - في ذاتها.

العقل: الوصف - العلوم الضرورية - العلوم المستفادة - ما به تعرف عواقب الأمور.

المعقولات: العالم - المعقولات الثابتة.

اللفظ/ المعنى - الاسم/ المسمّى.

المحسوس/ المعقول.

& - **الكُلِّيات**:

لسانية - مفهومية - عقلية

ضوابط النظر: ضوابط الألفاظ - ضوابط المعاني - ضوابط المعقولات. اللب.

& - **الحَقيقة**:

البسيطة/ المركبة.

العقليات: المعاني - البراهين - الحدود - البسيط/ المركب.

& - **الكُلِّي/ الجُزئي**:

الكلي البسيط/ المركب - الجزئي البسيط/ المركب.

الكلي بالذات/ الكلي بالعرض - الجزئي بالذات/ الجزئي بالعرض.

& - المُعرِّف للشيء/ معرفة الشيء:

معرفة المعرِّف/ معرفة المعرَّف.

التعريف بالحد: من حيث الاسم/ من حيث الحقيقة.

حد الاسم/ حد المسمى - باب الوجود/ باب الإدراك.

المغلطات/ الالتباس.

ثبوت الكلي/ ثبوت الجزئي.

& - الكُلّ/ الجُزء:

نفي الكل/ نفي الجزء.

الكل المحمول: حمل المواطأة - حمل الاشتقاق.

الصفة/ الموصوف:

صفة لازمة/ صفة مفارقة.

صفة مفارقة سريعة/ صفة مفارقة بطيئة.

صفة لازمة للوجود/ صفة لازمة للماهية: بينة بنفسها/ بينة بالاستدلال.

& - المَعنى:

المعنى الأعم/ المعنى الأخص - لا أعم/ لا أخص.

الوصف الذي يلحق الماهية وهو أعم/ وهو مساوٍ/ وهو أخص.

المعاني:

في الذهن/ في الوجود.

العموم/ الشمول - التعيين/ التشخص - التقييد/ الإطلاق.

باب الوجود/ باب العلم.

& - المُركَّب (المُؤلَّف):

الطبيعي - الصناعي - الذهني.

المؤلف: التفصيل/ التفريق.

القسمة: قسمة الكل/ قسمة الكلي.

الماهية المركبة.

التركيب الذهني: الحد/ المحدود.

النوع - الجنس - الفصل.

& - **اللُّزوم:**

اللازم/ الملزوم.

اللزوم في الذهن/ اللزوم في الوجود/ اللزوم فيهما.

اللزوم الحقيقي/ اللزوم الاعتباري.

& - **الاستِدْلال:**

الاستدلال بالكلي/ بالجزئي

البرهان.

أول المبادئ/ أول الأوائل.

الجزم بالبديهيات/ نهاية البحث.

2- 4: في تَجنيس الكُلِّيات عند ابن البَنَّاء:

إن آلة التجنيس عند ابن البناء ليست غاية في ذاتها، بل الأرجح أنها طريق إلى بناء تصور شمولي برهاني حول مجمل الكليات العقلية الكونية، بسبب حيازتها عنده على صفة"الضوابط العقلية"[1] لذلك التصور البرهاني. والحق أن هذا ينسجم مع أفق بناء التصورات الكلية جملة في بيئة المنطقيين، لأن ذلك عندهم لا يتم سوى بأمرين متعاضدين هما: التجنيس والتعريف بالحد أو الرسم، على أن آلة التجنيس ذاتها لا تكتمل عندهم، على المشهور، إلا بسلوك نهجين متقاطعين: نهج التصنيف العالي، ونهج التقسيم الشجري السافل.

أولا: في التَّجنيس العَالي للكُلِّيات:

قام ابن البناء أولا بتصنيف تحصيلي ومكثَّف لكلياته، في رسالة موجزة تبدو مستقلة عن شرحها عند النظرة الأولى. والأرجح أنه أراد تحصيلها تحصيلا جامعا في بداية مشروعه النظري، من أجل بناء رؤية شمولية كمية حولها، ثم من أجل بناء تصور نوعي بدئي لطبائعها.

---

(1) شرح رسالة الكليات/ م.س. 34.

وبتأمل جزئيات ذلك التصنيف يمكن استنتاج جملة من الملاحظات:

أ- إن ابن البناء لم يصرح بذلك التصنيف التجزيئي الذي نجد تجلياته الكمية الملحوظة في القسم الثاني من الرسالة وهو الشرح. بيد أنه يعلن منذ البدء عن تصنيف شمولي كلي ثلاثي، يملك بطبيعته الجنسية العالية قدرة تمثيلية كبرى على استيلاد تصنيف أكثر تفصيلا. ومن قبل ذلك فهو منسجم بأصنافه الثلاثية، مع تصنيف قبلي لمراتب الإدراك الإنساني لديه؛ والمتجسدة في مرتبة الحس، ومرتبة الخيال، ومرتبة العقل[1].

هكذا يختزل كلياته في صنافته المعجمية المنطقية في ثلاث: أولها: كليات تخص العبارات. وكليات تخص الفهم للمدلولات. وكليات عقلية حاصلة لكل ذي لب[2].

ب- من هذا التصنيف الثلاثي تتشكل كليات مفهومية تبدو في عمومها ذات طبيعة مقولية كلية، من أبرزها: 'العلم - الحقيقة - الكل - التعريف - الكلي - المعنى - المركب - اللزوم..' وكل مفهوم من هذ المفاهيم الكلية تستحضر غالبا مقابلها وما هو متعلق بها من مفاهيم كلية أخرى.

ج- يصل هذا التصنيف العالي إلى أقصى درجات انقساماته الأفقية في نسيج القسم الثاني من الرسالة وهو الشرح. ولعل ذلك آيل إلى طبيعة التشكيل البنيوي الذي اعتمده ابن البناء في عملية الشرح. هكذا يقسم كلياته إلى ما يناهز الثمانية والأربعين (48) نصا كليا، يقابله نظير ذلك في بيان المقاصد عددا.

ويبدو هذا النهج في التصنيف العالي منسجما مع نهجه في تعريف كلياته وبيان مقاصدها. ذلك بأن ابن البناء يعلن صراحة وانطلاقا من العنوان بأن الأمر سوف يتعلق ب'شرح' الكليات وليس 'تحديدها' على النهج الصناعي المنطقي كما هو غالب عند السجلماسي. ومعلوم أن الشرح يرتبط غالبا عند مفكري الإسلام بمعنى الاسم، في حين أن التحديد يرتبط عند الفلاسفة المشائين بحقيقة الشيء المُسمّى، وهو ما يستحيل اقتناصه عند ابن البناء كما هو الشأن عند علماء الإسلام.

ثانيا: في التَّجنيس السَّافل للكُلِّيات:

يبدو أن البؤرة المركزية لنسق الكليات التي تم تصنيفها من قبل ابن البناء، والتي تدور كافة شروحاته عليها هي: 'المعنى'. لذلك اجتهد صاحب الرسالة الكلية في استحضار كافة المفاهيم النوعية الوسيطة والسافلة التي تتحدر من ذلك المدار الكلي، وذلك من أجل التمكن من تحصيل منطق تصوري

(1) رسالة الكليات/ م.س. 21.
(2) نفسه 21-22.

متكامل يفيد المجتهد والمقتصد كليهما في تحصيل علم برهاني بما في الأذهان من كليات، وما قد يعكسها في الأعيان جملة.

وقد يصعب القول مع ابن البناء بأن مصطلحات تلك المفاهيم الكلية قسّمت في الرسالة بحسب ورودها في الذهن، إن خاصية الانتظام المفهومي هذه، هي غالبا ما تؤشر عليه ابتداء سيرورة التطور النظري والتطبيقي الذي قطعته بنية المعجمية المنطقية الإسلامية على يد من سبق ذكرهم من فلاسفة الإسلام وخصوصا إنجازات سيف الدين الآمدي، على أن تأمل النسق الداخلي لرسالة ابن البناء يؤشر على تلك التراتبية المنطقية المفهومية في التجنيس تأشيرا قويا. ويمكن الوقوف على جملة من خصائص هذا التجنيس المفهومي السافل وذلك من خلال مؤشرات:

أ- أن معجم ابن البناء ليس معجما شموليا يتضمن بالترتيب كافة الألفاظ الفلسفية الكلية، كما هو الشأن الغالب عند الآمدي؛ وإنما هو عبارة عن نسق مفهومي يتعلق أساسا بالألفاظ الكلية الدالة على مقاصد التصورات، سواء في حالة انبنائها اصطلاحيا في نظام اللغة، أو تشكلها في مرآة النفس تشكلا خاصا، أو تشكلها في العقل تشكلا بديهيا باعتبارها معقولات قبلية وشمولية تشكلا موضوعيا بغض النظر عن إدراك النفس لها أو عدم ذلك.

ب- إن معجم ابن البناء بهذا المعنى هو عبارة عن كشاف للمعاني الكلية أكثر مما هو كشاف للأسماء الدالة عليها؛ وبالتالي فإن الألفاظ في أثناء نسقه المنطقي ليست سوى وسيلة للقبض على حدود تلك المعاني الكلية عن طريق سيرورة تسميتهاثم شرحها.

ج- أن ترتيب تلك المعاني الكلية بأسمائها يتشخص في رسالة ابن البناء على شكل شبكة من الأشجار التجنيسية الصغيرة المتكونة جميعها من جنس عال محمول على منظومة من الأنواع المفهومية المتقابلة بالتقسيم والمتناسلة بالتشعيب.

د- وكنموذج على هذا التشجير العمودي للكليات المنطقية، يُقترح هاهنا مفهوم: 'المعنى': فهذا الأخير عند ابن البناء عبارة عن جنس كلي عال تسري طبيعته الكُلية بشكل شجري في أنواع مفهومية قسيمة ومتوسطة وسافلة. هكذا يتشعب: 'المعنى' عنده إلى نوعين عاليين هما: 'الكلي'، و'الجزئي'؛ فأما: 'الكلي' فيتشعب بدوره إلى نوعين سافلين هما: 'الكلي بالذات' وهو المعنى، و'الكلي بالعرض' وهو اللفظ. كما يتشعب مقابله النوعي: 'الجزئي'، إلى نوعين سافلين هما: 'الجزئي بالذات' وهو المعنى، و'الجزئي بالعرض' وهو اللفظ.

هـ- أن الأشجار المفهومية المجنسة عند ابن البناء قد تتميز بخصوبة واضحة فتتشعب أنواعها تشعبا قد يطول، وقد تتميز بعقم نسبي فتتوقف دراريها المفهومية عند قسمة ثنائية أو ثلاثية أولية ثم يتوقف التشعب.

و- من نوع **الأشجار المفهومية الخصيبة**، نقترح هاهنا شجرة: 'الصِّفَة': فهذا الجنس المفهومي الكلي العالي ينقسم أولا إلى نوعين قسيمين هما: 'اللاَّزمة' و'المُفارِقة'. فأما نوع 'المُفارِقة'، فيتشعب إلى نوعين أخيرين هما: 'سريعة' و'بطيئة'. وأما نوع 'اللاَّزمة'، فيتشعب أولا إلى نوعين وسيطين هما: 'لا زمة للوجود' و'لازمة للماهية'، فأما النوع الأول فينقسم بدوره إلى نوعين أخيرين هما: 'بنية بنفسها'، و'بنية بالاستدلال'. وأما النوع الثاني فينقسم بدوره إلى نوعين وسيطين هما: 'بنية بنفسها' و'بنية بالاستدلال'، فأما النوع الأول وهو 'البنية الماهوية بنفسها' - وهو الوصف الذي يلحق الماهية - فينقسم إلى 'بنية لذاتها' و'بنية لغيرها'، وكل واحد من النوعين ينقسم إلى ثلاثة أنواع أخيرة، هي: 'الأعم'، و'المُساوي'، و'الأخص'.

ز- ومن **الأشجار المفهومية العقيمة**، نقترح شجرة: 'التعريف'، فهذا الجنس عند ابن البناء ينقسم قسمة ثنائية نوعية يتيمة، بحيث لا يتحدر منه سوى نوعين قسيمين هما: 'التعريف الاسمي' - لأنه هو وحده الممكن -، و'التعريف الحقيقي' - وهو عنده مستحيل في جميع الأحوال.

خـلاصـات:

مما عساه أضيء في هذا الباب:

1- **أن الإنجازات المكتملة في** مدار المصطلح الفلسفي (المنطقي والرياضي على الخصوص) لدى رواد الاتجاه الفلسفي بالغرب الإسلامي الوسيط؛ **لا يمكن أن تكون قائمة على فراغ**: وعلى ذلك فإن خلفياتها الاصطلاحية البعيدة والمتوسطة تؤشر على **مراحل متكاملة من النشوء والتَّكَوُّن والاستواء لبنيان المعجمية الفلسفية الإسلامية**. وعلى ذلك فإن **معالم التميز** في المشروع الاصطلاحي الفلسفي لدى رواد هذا الاتجاه، ينبغي أن تُقرأ على ضوء **معالم التميُّز** في المشروع المعجمي الفلسفي الإسلامي في شموليته.

2- هكذا فإن مفكرين إسلاميين مثل جابر بن حيان وأبي يوسف الكندي والخوارزمي؛ يجسدون الأرحام المصطلحية الفلسفية الأولى لبنيان تلك المعجمية الشاملة، في حين يجسد أعلام آخرون كالفارابي وابن سينا والغزالي عمادات البناء المصطلحي تعجيما وتعريفا:

2-1: ثمة **وعي مزدوج ومبكر**عند جابر بن حيان وأبي يوسف الكندي **بالمسألة المصطلحية والتعريفية** على حد سواء؛ ولعل ذلك أفضى إلى بناء رسائل تأسيسية في باب **الحدود الفلسفية**، التي وظّفت آلات منطقية تصورية ملحوظة: ولعل من أوضح مظاهر ذلك الوعي المصطلحي المبكر؛ **تجنيس الألفاظ وتعريفها بلغة فلسفية** تنزع إلى ضرب من **الدقة والتكثيف**، وإلى قدر من **التفاعل التأصيلي** مع مدارات الإغريق في هذا الباب.

2-2: إن بصمة الخوارزمي المصطلحية، على تميزها، لا يمكن أن تحجب عنا **خلفيتها القوية** والمتمثلة في إسهامات الفارابي النوعية في هذا الباب؛ فهذا الأخير هو من يمنح لمرآة الأول عمقها وإشعاعها. بيد ان أهم ما ميّز بصمة الخوارزمي (في المصطلح الفلسفي والمنطقي) هو **طابعها الموسوعي**، واستشرافها **لأفق التفاعل مع حقول معرفية غير فلسفية كحقل اللغة والأدب**، ثم أخيرا نزوعها إلى **تأصيل الألفاظ الفلسفية بالتجنيس والتعريب**.

3- ولا نستشرف ثغور القرن السابع الهجري، حتى تبزغ جليا **شرفات مصطلحية باسقة لبنيان تلك المعجمية الفلسفية الإسلامية**، عاكسة في ذلك **بنية مستوية التكوين** لما سُمّي ضمن هذا البحث، **بسلّم الحدود الكبرى** على يد أحد أعلام ذلك القرن، وذلكم هو سيف الدين الآمدي بالمشرق الإسلامي:

3-1: قد يكون، من باب الاختزال السلبي عدم الوقوف على خلفيات الآمدي في سياق تشييده لمعجمه 'المبين'، والتي تتمثل عبر قرنين من تاريخ المصطلح الفلسفي الإسلامي، في إنجازات ابن سينا وأبي حامد الغزالي من جهة، وإنجازات ابن رشد من جهة أخرى. وإذا كان من المبكر إثبات **فرضية التفاعل بين**

الآمدي وابن رشد، فإنه من المناسب القول بأطروحة التفاعل العميق بين الحدود السينوية/ الغزالية وبين سلم الآمدي.

3-2: أهم ما ماز معجم الآمدي هو بنيته **المصطلحية** التي قامت في الواقع على عمادين: أولهما: **الشمول الجامع لأمهات الألفاظ الفلسفية** إلى غاية عصره. وثانيهما: **التنظيم السُّلَّمي الذي نظر إلى عدة الألفاظ الفلسفية من زاوية تسلسلها الفلسفي لا الألفبائي**، وبحق ذلك كله اعتبر في أثناء هذا البحث ممثلا مركزيا لسلم الحدود الكبرى بالمشرق الإسلامي الوسيط.

4- مما سيعطي لمفاصل تلك **المعجمية الفلسفية الإسلامية** قُطرا تحليليا كاملا، هو امتداداتها العضوية المغربية في نفس القرن؛ وهاهنا يبدو ابن البناء المراكشي العددي صورة قوية وصافية لوعي معجمي اصطلاحي – نظري وتطبيقي – راسخ الجذور في بيئة هذا الاتجاه، ولعله من هذا المنفذ كانت المقارنة المصطلحية بين رجلي القرن السابع الهجري – الآمدي وابن البناء – مدعاة للحصول على **حدود قصوى منشودة لصفاء تلك الصورة المشخصة لذلك الوعي المعجمي المصطلحي**، علما بأن الحديث عن تلك الحدود القصوى لن تُستشرف منهجيا بشكل مقبول سوى بمقاربة مقارنة بَعدية مع إنجازات شريكيهما في بناء تلك الصورة: أبي محمد القاسم السجلماسي، وحازم القرطاجني.

4-1: إن ابن البناء المراكشي العددي يبدو **متميزا** عن شريكيه في الاتجاه الفلسفي المغربي الوسيط – إضافة إلى توظيفه الفارق للمنطق الرياضي البرهاني – ببصمته **المصطلحية النظرية الواضحة**؛ ولعل هذا يتضح بقراءة موجزة لرسالته الهامة في الكليات المنطقية، بما يعني أن شريكيه المغربيين يتقاطعان معه في **تطبيقات** مدارات الرسالة دون الإسهام **بتصنيف فلسفي عملي** لما يناظرها.

4-2: مما يميز "رسالة الكليات" لابن البناء – متناً وشرحاً – هو تمثلها القوي **لنظرية التعريف الإسلامية المتمثلة في منطق الرسم الإسلامي لا الحد الماهوي المشائي**. وهذا النزوع التأصيلي يؤشر على أمرين: الأول: أن أرسطو تعرض في الغرب الإسلامي الوسيط إلى قراءة تشييدية تأصيلية، بما جعل جهازه المفهومي الماهوي الميتافيزيقي يرتد حثيثا إلى التاريخ الخلفي؛ والمرجح أن ابن البناء يمثل واحدا من وجوه النقض لأرسطو، إلى جانب ابن تيمية والغزالي. والثاني: أن مشروع ابن البناء المصطلحي لم يكن منقطع النسب بالمشروع الكلي الذي عكسته ثقافته الموسوعية (المنطقية الرياضية الفلكية الفقهية الصوفية النقدية البلاغية)؛ مما يعني أن وعيه بالقضية المصطلحية الفلسفية كان خادما **لوعيه الحضاري ورؤيته الدينية**. ولعل هاذين الأخيرين كانا يستمدان عمقهما المفهومي التصوري من عمق نظرته إلى المسألة الاصطلاحية جملة.

4-3: على أن هناك علامات أخرى تميز إنجازات ابن البناء في المصطلح الفلسفي: **ومن ذلك**: نزوعه إلى استقصاء مفردات الكليات دون دَرَاريها من الجزئيات، باعتبار الأولى ضوابط منطقية تصورية نافعة في بناء العلم بالأشياء والعالم. **ومن ذلك**: نزوعه إلى التعريف بآلات الرسم الإسلامي أحيانا، وبآلة

القسمة المنطقية أحيانا أخرى؛ مما يجعل معجمه المنطقي المنتخب متشكلا بذلك عبر **مجتمعات مفهومية** متكوّنة من النصوص المنطقية الشارحة والمتضمنة **لأنساق متدرجة من المصطلحات الكلية.**

ولعمري إن ذلك ومثله هو ما قد يكون مرشحا لإقامة **مقارنات شمولية مستقبلية** لتفسير مجمل التفاعلات وأنواعها، وأصداء كل ذلك في إنجازات شريكيه المغربيين حازم القرطاجني وأبي محمد القاسم السجلماسي.

البــاب الثاني

حَول كُلِّيَات "المُصطلح الفَلسَفِي" وقَضاياه في النقد والبلاغة العربيين

الفصل الأول: في إشكَال استيعَاب مَصادر "المصطلح الفَلسفِي":

الفصل الثاني: في إشكَال استيعَاب أُصول "المصطلح الفَلسفِي":

الفصل الثالث: في إشكَال استيعَاب طَبيعة "المصطلح الفَلسفِي":

الفصل الرابع: في إشكَال استيعَاب وَضع "المصطلح الفَلسفِي":

الفصل الأول

في إشكَال استيعَاب مَصَادر "المصطلح الفَلسفِي"

المبحث الأول

في "تَوثِيق" المَصَادر

أصبح من أبجديات البحث العلمي اليوم، إيلاء الأهمية القصوى لسؤال التوثيق[1]، ورغم ما قد يكون تحقّق بصدد مصادر المفهوم الفلسفي اليوم، المنطقي منها والرياضي على الخصوص - من خطوات التوثيق والتحقيق - فهي من أكثر النصوص حاجة إلى التّثبُّت من صحة لغتها بالتوثيق: من حيث نسبتها إلى قائلها، وصحة ألفاظها في سلامتها من التصحيف أو التحريف، وذلك نظرا لخصوصية سياق حضورها في نسيج الثقافة العربية الإسلامية، تعريبا أو ترجمة أو اشتقاقا أو نحتا وتوليدا.

وتختلف مصادر المفهوم الفلسفي باختلاف مجال الاستعمال الذي انتقل إليه، ثم باختلاف زاوية الرؤية التي منها نُظر إليه، وطبيعة المقاصد التي وظف لأجل بلوغها. ومن ثم فإن مصادره العامة هي "جميع الكتب التي بها نصوص"[2]، أو مصطلحات فلسفية عامة أو منطقية خاصة؛ حتى تلك المصنفات التي قد يُعتقَد بهوان شأنها، وضعف قيمتها في ميزان البحث العلمي، إذ رُبَّ كتاب أو مصنَّف ضعيف الشأن: قد يحمل في طيّاته مقتطفاً أو نصاً أو استعمالاً خاصا لمصطلحٍ فلسفي أو ذي أصول وارتباطات فلسفية عامة، أو منطقية، أو رياضية خاصة، قد تكون له شؤون في بناء - أو هدم - فكرة ضمن زاوية رؤية أو منهج تحليل معين.

وفي تاريخ الثقافة العربية الإسلامية بشكل عام، وفي ميدان المصطلح والمفهوم بشكل خاص، وفي مدار المفهوم الفلسفي بشكل أخصّ، تتميز طبيعة مصادره بكونها، من التنوع والكثرة، بحيث تكاد تشمل مجال التداول الإسلامي في مجموعه، وذلك بسبب حقيقة تداخل العلوم الإسلامية والعربية، لخصوصية المعرفة الإسلامية وسياقها التاريخي من جهة، ولتنوع البيئات العلمية الإسلامية، التي عبر نحوها المصطلح المنطقي. لذلك يتنوع وتتداخل استعمالاته أو تتوازى أو تتقابل، حسب طبيعة العلاقات الناظمة لأنساق العلوم والفنون المكونة لصرح الفكر العربي الإسلامي.

---

(1) مصطلحات النقد العربي/ م.س. 41-43.

(2) نفسه 44.

هذا ويمكن حصر أهم أنواعها في:

أولا: المصادر الفلسفية والمنطقية اليونانية: وقد تعرضت هذه الأصول المرجعية لعدد كبير من محاولات الترجمة والشرح، قديما وحديثا، وبعدد من اللغات. ولعل أشهر تلك المصادر وأكثرها شيوعا وتعميراً، مصنفات أرسطو الفلسفية. وأخص منها مصنفاته المنطقية الثمانية.

ونظراً لتعدُّدِ القراءات والشروحات التي خضع لها المتن الأرسطي على الخصوص، خلال فترات متباعدة وسحيقة من تاريخ الفكر الإنساني، فإن مدار هذا البحث اقتضى الإشارة المتعاقبة إلى أبرز صنفين من هذه الشروحات والقراءات: أولهما: صنف انطلق إلى قراءة المتن الأرسطي من داخل اللغة اليونانية. وثانيهما: صنف انطلق إلى مثل ذلك، قليلا أو كثيرا، من خارج اللغة اليونانية.

وهكذا نجد أبرز القراءات القديمة محصلة في صنفين:

أ- **صنف القراءات الداخلية:** وأهمها تلك القراءات التي نفذها تلامذته، من المشائين، ثم قراءات نقاده ومعارضي مذهبه الفلسفي، كشروح **رواد المدرسة الرواقية:** والتي من أهم روادها مؤسس الاتجاه الرواقي المناقض للاتجاه المشائي: زينون. **وإضافات الفيلسوف الرواقي فورفوريوس المصري:** وعلى الخصوص ما يتعلق بمباحث منطق التصور في أبرز جناحيه: منطق التجنيس ومنطق التعريف.

ب- **صنف القراءات الخارجية:** ونظرا لأهميتها في سياق موضوع هذا البحث، نوجز أبرز أنواعها في إشارات:

1- التراجم العربية الأولى[1] والثانية[2] لتلك الأصول الفلسفية والمنطقية اليونانية: ولعل المحاولات الأولى من عمليات الترجمة تميزت ببعض الضعف، وذلك بسبب غربة المترجمين الأوائل عن اللغات المترجم عنها وإليها، وعدم إتقانهم لها الإتقان الجيد[3].

2- **الشروح والتلخيصات العربية للفلاسفة المسلمين:** سواء من هذه الشروح، ما استند على تلك التراجم الأولى، أو اعتمادا على القراءات الخاصة. وثمة فلاسفة إسلاميون بارزون

---

(1) والتي حدثت مبكرا في العصر الأموي، وتميزت بقلتها من حيث الكم. يراجع مناهج البحث عند مفكري الإسلام/ م.س. 19، قال: إننا لا نستطيع إهمال حركة نقل علوم اليونان الفلسفية والعلمية، ومنها المنطق بالذات، فيما قبل العهد العباسي، أي في عصر بني أمية (40-132/ 661-750) وفي صدره على الخصوص. فما كادت تستقر الفتوحات في البلاد التي كانت تسودها الروح الهيلينيستية - ولم تكن هذه الروح تسود مصر والشام فحسب، بل العراق وفارس أيضا - حتى بدأ التزاوج بين الأمم المغلوبة وبين الغزاة.. ومن ثم أقبل عدد من هؤلاء المسلمين على هذا العلم اليوناني وحاولوا تعرفه، ولو أنهم لم يأخذوا بشيء منه".

(2) والتي حدثت في العصر العباسي، وقد انقسمت الى مرحلتين كبيرتين.

(3) ومن أكثرها شيوعا وتعميرا ترجمة يوحنّا الدمشقي، وعبد الله بن المقفع، وحنين بن اسحق، وولده إسحق بن حنين، وأبو بشر متّى بن يونس، وعبد المسيح بن ناعمة الحمصي، ويحيى بن عدي.

شرحوا أو لخصوا أجزاء من تركة أرسطو الفلسفية أو المنطقية، أو جميعها[1]. وتتفاوت هذه الشروح فيما بينها كما وكيفا في احتواء المصطلح الفلسفي والمنطقي.

3- **رسائل الحدود**: وهي مصنفات معجمية، في موضوع المصطلح الفلسفي والمنطقي، على قدر كبير من الأهمية. تمتد عبر تاريخ المسلمين امتدادا يطول إلى غاية القرن السادس الهجري. ومن أهم هذه الرسائل المعجمية الهامة: كتاب الحدود لجابر بن حيان، وكتاب الحدود والرسوم للكندي، وكتاب الحدود الفلسفية للخوارزمي الكاتب، وكتاب الحدود لابن سينا، وكتاب الحدود للغزالي، وكتاب المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين لسيف الدين الآمدي، ورسالة الكليات، وشرح رسالة الكليات لابن البناء المراكشي العددي.

4- **الشروح والقراءات الخاصة لبعض مفكري الإسلام**: والمرجح أنها اليوم من بين أدق ما صنف حول منطق أرسطو على الخصوص: شرحا ونقدا وتأويلا واستفادة؛ يُذكَر من أبرزها: مصنفات أبي حامد الغزالي في المنطق أو حول نقد الفلسفة، ومصنفات ابن تيمية حول المنطق الأرسطي، ومصنفات ابن حزم الأندلسي حول نفس التركة المنطقية. ومما سعت إليه مثل هذه المصنفات؛ إصلاح وإعادة بناء المنطق ومصطلحاته، من أجل تقريبه مجال التداول الإسلامي، سعياً كان من نتائجه تلك الإضافات النوعية من المباحث المنطقية والرياضية التي – لعلنا – لا نجدها شائعة في بيئة اليونان أنفسهم.

5- **كتب النقد والبلاغة**: وقد بدأ ظهور المصطلح الفلسفي – سواء منه المنطقي أو الرياضي – في استعمالاتها ضعيفا، ثم أخذ يتكاثر ويتعاظم شأنه ويعلو في حضوره على سائر المصطلحات المنتمية للمجالات الأخرى. ولعل هذا يتشخص، أكثر ما يتشخص، في مصنفات نقدية وبلاغية، مثل "نقد الشعر" لقدامة بن جعفر، و"البرهان" لابن وهب، و"الموازنة" للآمدي، و"عيار الشعر" لابن طباطبا، و"الوساطة" للقاضي الجرجاني، و"الصناعتين" لأبي هلال العسكري، و"أسرار البلاغة" و"دلائل الإعجاز" لعبد القاهر الجرجاني، و"مفتاح العلوم" للسكاكي، وغيرهم، ممن يفترض أن المصطلح المنطقي أو الرياضي قد مارس ضربا من الحضور في مصنفاتهم النقدية أو البلاغية. وبعدهم جاء رواد المدرسة المنطقية بالغرب الإسلامي الوسيط ليمارس المصطلح المنطقي والرياضي في إنجازاتهم حضورا قويا ومميزا. نذكر أشهرهم بمصنفاتهم: "منهاج البلغاء" لحازم القرطاجني، و"المنزع البديع" للسجلماسي، و"الروض المريع" لابن البناء المراكشي العددي.

---

(1) من أهم هؤلاء: الكندي، الفارابي، ابن سينا، ابن باجة، ابن رشد.

6- **المعاجم الاصطلاحية**: التي سعت إلى جمع ألفاظ الفلاسفة ومصطلحات المنطقيين منهم: كالكليات لأبي البقاء الكفوي، والتعريفات للشريف الجرجاني، وكشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، للتهانوي.
7- **كتب الأدب العامة**: وبعضها يتضمن في أحشائه كما هائلا من اصطلاحات الفلاسفة والمنطقيين، ككتاب المقابسات، وكتاب الإمتاع والمؤانسة، للتوحيدي..

ونظراً لكثرة مصادر المصطلح الفلسفي وتشعبها في شتى التخصصات، ونظرا لسعة حجم ونوع الشروحات والتلخيصات ثم القراءات، ونظراً لحساسية السياق الحضاري الذي يتموضع ضمنه هذا المصطلح الفلسفي، وخاصة بعد دخوله تاريخيا، في مجال الاستعمال، ضمن سياق حضاري نقيض لسياق الحضارة اليونانية - والقصد هاهنا سياق الحضارة الإسلامية - أصبح من الضروري على أجيال الباحثين الناشئين في ميدان المصطلح الفلسفي، القيام بمهام أبرزها مهمتان متوازيتان:

الأولى: **إعداد مجموعات بحث "متعددة اللغات"** لإعادة توثيق ما لم يُوَثَّق بعدُ التوثيق العلمي الصارم من مصادر المفهوم الفلسفي: ذلك بأنه؛ إذا كان من البديهي ألا تُفهم أية صناعة، ولا آثار أي قوم، إلا بمعرفة ألفاظها وألفاظهم[1]، فإنه من البديهي أيضا ألا تستطاع معرفة ألفاظ صناعة من الصناعات، أو ألفاظ قوم من الأقوام، إلا بالوقوف على أصول مصادر ألفاظهم تلك، والتَّثبُّت الجيد في صحة الشروحات والتلخيصات والقراءات، وصحة نسبتها إلى أصحابها من داخل الثقافة المعنية وخارجها، وكل ذلك "بحاجة إلى توثيق يحددها، ويضبط المعلومات الأساسية المعرّفة بطبعاتها أو مخطوطاتها، ويشير إشارة ما إلى مستوى حضور المادة بها"[2].

الثانية: **إعداد مجموعات بحث ناشئة**، بما يؤدي إلى تأسيس ما يمكن تسميته بفقه شؤون المفهوم الفلسفي: وذلك "نظرا لكثرة الموانع وقلة الأسباب"[3] الحاضرة التي تحول دون تكوين مثل هذا "الفقه" الفلسفي الشمولي. والغالب أنه لا يتكون ثمة فقه "نافع" ومتجدد في هذا الميدان، إلا باتباع منهج جديد في البحث. ولعل من أبرز الاعتراضات المحتملة في هذا السياق، هو إمكانية الإشارة إلى أن هذا الضرب من الإعداد قد يكون من باب استهلاك الطاقات والأموال والأوقات، على مصادر مصطلحٍ: غاية أمره أنه، "أُدخِلَ"

(1) مصطلحات نقدية وبلاغية/ م.س. 13.
(2) مصطلحات النقد العربي/ م.س. 46.
(3) نفسه 46.

إدخالاً[1] إلى نسيج التداول الإسلامي الأصيل، ثم - نتيجة عدم توافقه مع هذا المجال - ظل على مر أحقاب الفكر العربي والإسلامي غريبا محاصرا ضمن بيئة ضيقة هي بيئة الفلاسفة والمنطقيين، ومن ثم فإن البحث فيه - حتى ولو كان البحث في المصطلح بحثا في الذات - قد يكون زرعا في "غير" **حقل الذات**، وبالتالي قد يحسب من باب صرف الطاقات في غير ما ينبغي لها من تدقيقات.

على أن هذا الاحتمال عينه هو مما قد يدفع إلى الدعوة لمثل هذا التحدي، إذ لابد من إعداد هذه المجموعات من الباحثين الناشئين في **فقه شؤون المفهوم الفلسفي** من أجل إعادة تأسيس الوعي بأمور منها:

=: **أهمية البحث** في أصول مفاهيم "الآخر" بالنسبة للذات.

=: **أهمية البحث** في حقيقة نقاء مصادر "الآخر" من بصمات مصادر"الآخرين"، ومنها مصادر "الذات".

=: **أهمية البحث** في حقيقة مصادر "الذات" التي شُيِّدت على مصادر "الآخر"، هل هي من الذات أم لا علاقة لها بهذه الذات؟: ذلك بأن أصواتاً علمية ما فتئت تعلن بأنه "لمن الخطأ، كل الخطأ، الاعتقاد بأن حاجات عصرنا الحاضر تحتم علينا أن لا نفتش عن ما أنجزه الفلاسفة العرب في صميم الفكر، لغة ومعنى"[2].

=: **أهمية البحث** في مستقبلات محتملة لمنهجيات حادثة ومحكّمة، تنجز قراءات - قد تكون - بديلة لمصادر مفاهيم هذا "الآخر"؛ بالمعنى الفلسفي الشمولي لمفهوم "الآخر".

ولكن: كيف السبيل إلى كل هذا وأين الإمكان؟.

لابد إذن من المغامرة بتشييد مثل هذه المجموعات من الباحثين الناشئين المتخصصين في فقه شؤون المصطلح والمفهوم الفلسفي؛ إذ هم يكادون أن يكونوا وحدهم - تحت إشراف **فقهاء شموليين** في علم المفهوم[3]- مهيَّئين للقيام بمثل هذه التدقيقات واستنتاج أحجام تلك الأهميات، التي تصب بروحها في عمق الانخراط في **تجديد بناء الذات**، ذلك بأنه من الأمور التي كانت دوما وما تزال وستبقى من البديهيات: **أن هذه "الذات" لا تكتمل المعرفة بها إلا بعرضها على شتى مرائي غيرها من "الذوات"**.

(1) اطروحة الإدخال، محاولة قام بتفسيرها الأستاذ علي سامي النشار لتفسير "انتقال فلسفة اليونان والمنطق بالذات الى العالم الاسلامي". ذلك بأن "شظية الميلينيستسة إنما وجهت ببراعة نادرة الى قلب الدوامة الجديدة لكي تشوه دورتها، او لكي تحطمها تحطيما نهائيا". يراجع: مناهج البحث عند مفكري الاسلام/ م.س. 16.

(2) المصطلح الفلسفي عند العرب/ م.س. 7.

(3) لعل مثل هذا الفقه الشمولي لا يتحقق بمجهود الفرد الواحد، بل بالانخراط العلمي الميداني ضمن مشاريع دقيقة وهادفة، تستوعبها مؤسسات علمية متخصصة.

المبحث الثاني

صُعوبَات تَوثِيق نُصُوص المصطلح الفَلسفِي

2- 1: صُعوبات تَوثيق "نُصوص" المصطلح الفَلسفي في الفَلسفة:

ثمة سؤال يبدو هنا ثانويا، غير أن أهميته قد لا تخفى، وهو: هل يمكن الحديث عن "مصطلحات فلسفية إسلامية" خالصة؟.

لا شك أن سؤالا كهذا سيدفع الباحثين إلى مغامرة إعادة التدقيق في دلالات "المصطلح الفلسفي" تاريخا وواقعا، وذلك من أجل محاولة الوقوف على طبائعه "الأصيلة" و"الوافدة". وإذن، فلا سبيل إلى جواب وظيفي لمثل هذا السؤال، الذي يبدو من أوّل وهلة أنه قد فُرِغَ منه، إلا أن يُفعل بنصوص المصطلح الفلسفي خصوصاً، ونصوص مصطلح الفلسفة الإسلامية عموماً – فضلاً عن الإسهامات المتحققة في هذا المدار –، ما فُعِلَ – جزئيا أو كليا – بنصوص مجالات أخرى. وهذا بدوره قد لا يتم إلا بطريقين:

الأولى: ترتيب وتصنيف ودراسة ما أُنجز من صنوف التحقيق والتوثيق لمصادر نصوص المفهوم الفلسفي، في التاريخ والواقع.

الثانية: تصنيف نصوص تلك المصادر تصنيفا ثلاثيا: أولاً: تصنيفا زمنيا، يراعي ترتيبها التاريخي الزمني. ثانيا: تصنيفا موضوعيا، يراعي رؤوس أقلام المواضيع المطروقة في تلك النصوص. الثالث: تصنيفا مفهوميا، يراعي ترتيبها بحسب المفاهيم المركزية الكبرى التي مارست حضورا معينا في أنسجتها النصية، وهذا يستدعي ضربا من التجنيس النصي الذي لابد أنه يستدعي تلك الأنواع المفهومية الوسيطة والأخيرة.

ولكي يُوَثَّق ما به مصطلح أو مفهوم فلسفي منها تقترح بعض الدراسات خطوات منها:

1- إعادة قراءة جميع المصادر التي بها مصطلح فلسفي أو منطقي: عربية كانت أو غير عربية، لمفكر أو فيلسوف عربيا كان، أو فارسيا أو رومانيا أو يونانيا أو غير ذلك، مسلما أو غير مسلما. وفي ذلك صعوبات جمة، كما هو واضح من اختلاف الأزمنة والأمكنة والعقول والألسنة والمرجعيات، مع قلة أو انعدام أسباب القيام بذلك. ولعل من أبرز تلك الأسباب القليلة أو في حكم المنعدمة:

أ- انبناء مشاريع إعداد مجموعات البحث في فقه شؤون المفهوم الفلسفي ومفهومه متعددة اللغات.

ب- استثمار المجهودات العلمية في مناهج البحث في المفهوم، من أجل خلق أرضية نظرية متماسكة لتدريب تلك المجموعات على كيفيات فقه شؤون المصطلح الفلسفي ومفهومه.

ج- انبناء حالة ثقافية جديدة وإيجابية، تؤطر ممتلكات الذات - ذهنيا وسلوكيا - ضمن رؤية منهجية متجددة. وفي هذا السياق يمكن أن يقال بأن مما قد يجعل من تطبيق المنهج في مدار المفهوم الفلسفي إشكالاً، هو صعوبة تجسيد الوعي النظري بحداثة الدراسة المصطلحية فيه.

ولعل هذه الصعوبة تتشخّص ابتداء في استيعاب:

أولاً: أهمية تجديد المنهج لتجديد النظر إلى الفلسفة.

ثانيا: أهمية منهج الدراسة المصطلحية في **تجديد فهم الفلسفة**.

ثالثاً: أهمية منهج الدراسة المصطلحية في بناء **زاوية نظر جديدة إلى لغة الفلسفة**[1].

2- أستخراج النصوص التي أسفرت عنها القراءة في جذاذات خاصة، قابلة لأن تصنف حسب مصدر القائل أو المصطلح[2].

3- ألتثبت من الصيغة التي ورد عليها متنها، بمقابلة جميع صيغ الترجمة التي وردت في مصنفات المترجمين، بعضها ببعض. وذلك ب:

أ- مقابلة تلك الصيغ المترجمة، المتنوعة داخل مجال تداول اللسان العربي، بعضها مع بعض: ابتداء من أقدم ما ترجم إلى اللسان العربي إلى غاية تلك الترجمات المتأخرة التي يشهدها النص الفلسفي والمنطقي والرياضي في زماننا المعاصر. ثم مقابلة كل ذلك بمختلف الشروح والتلخيصات الإسلامية التي نفذت خلال نفس الامتداد الزمني.

ب- مقابلة الصيغ المترجمة، المتنوعة داخل مجال اللسان العربي، بمختلف الصيغ المتنوعة داخل مجال الألسنة الأخرى، ثم مقابلة كل ذلك بمختلف الشروح والتلخيصات التي نفذت سواء باللسان العربي أو غيره من الألسنة غير العربية.

4- كل ذلك يتم على ضوء المبدأ القائل بـاختيار ما هو الأليق بالسياق ولغته، والقائل وعصره ومصره، إلى غير ذلك من المرجحات التي قد تختلف من نص إلى نص[3]. وهاهنا فليس من المستبعد أن تحدث المفاجأة: أن يبدو ما كان يعتقد أنه مفروغ منه ما يزال في حاجة إلى ضرب من المراجعة.

5- تصنيف المقبول منها والمردود (..) تصنيفا تاريخيا حسب القائلين، بعد جمع الطرق والصيغ كلها للنص الواحد، وبيان حالها ودرجتها من القبول والرد[4].

---

(1) يراجع: نحو منهج لدراسة مفاهيم الألفاظ القرآنية/ م.س. 1-5.

(2) مصطلحات النقد العربي/ م.س. 47.

(3) نفسه 47.

(4) نفسه 47.

بمثل هذه الخطوات المنهجية الممتدة في الزمان والمكان - يمكن القول استقبالاً، بأنه قد مُهِّدت السبيل إلى مرابض ألفاظ المصطلح الفلسفي، التي يبدو أن بيننا وبينها أشواطاً من الجهد العلمي البعيد عن ضغوطات السياق التاريخي المعاصر الذي تعيشه الذات نتيجة احتكاكها مع الآخر: علوما وأفكارا ونظريات ومذاهب ومفاهيم ومصطلحات. أو لعل نفس تلك الضغوطات، تفرض على من يمكن تسميتهم بحُرّاس الذات، التسلُّحَ بكل تلك المراحل الضرورية لتخطي كافة الصعوبات.

2- 2: في تَوثيق نُصوص المُصطلح الفَلسفي ومفاهيمها عند السِّجلماسي:

يصعب إحصاء المادة المعرفية - اللغوية والنقدية والبلاغية والفلسفية والمنطقية والرياضية - المبثوثة في كتاب 'المَنزع'؛ على أنه ربما تمت محاولات في هذا الباب، نذكر منها محاولة الأستاذ علال الغازي[1]، التي تفصح عن صعوبات في الاستقصاء الموضوعي الدقيق[2]. والواقع أن المتأمل لمنزع السجلماسي يلمس بوضوح كثرة لافتة في النصوص والشواهد والإحالات المباشرة وغير المباشرة، بيد أنه يقف حائرا أمام إشكال توثيق شامل لتلك الخلفيات المعرفية المتنوعة، وذلك قد يعود إلى انصهار كثير من موادها العلمية أو الاصطلاحية ضمن البؤرة الكلية لكتاب المنزع.

ولكن بالإمكان اقتراح خطاطة توثيقية - عامة وأولية - تبين طبيعة المتن الفلسفي والمنطقي الذي استند السجلماسي عليه. وفي هذا السياق العام يُستنتج بأن عدد النصوص المنطقية، في المنزع، بلغت: ثمانية عشرة نصا، إلا أن تكوينيتها العامة تؤشر على وجود طبقتين نصيتين غير دقيقتين:

أولا: طبقة يونانية:

يشير الأستاذ عباس ارحيلة إلى أن السجلماسي ذكر اسم أرسطو، أكثر من عشرين مرّةً، أغلبها "في جزئيات تتعلق بالمنطق"[3]. ولهذه النتيجة دلالة معرفية هامة يمكن تلخيصها في كون السجلماسي لم يكن غالبا معنياً بفلسفة أرسطو كنسق شمولي، وإنما كان معنيا بما يحقق غرضه الخاص، وهو "إحصاء قوانين أساليب النظوم، التي تشتمل عليها الصناعة الموضوعة لعلم البيان وأساليب البديع، وتجنيسها في التصنيف، وترتيب أجزاء الصناعة في التأليف، على جهة الجنس والنوع، وتمهيد الأصل من ذلك لِلْفرع"!، وتحرير تلك القوانين الكلية، وتجريدها من المواد الجزئية"[4]. وهذا كله - إنما - يتحقق بإتقان 'صناعة التحليل'، التي تتجلى معالمها - أكثر ما تتجلى داخل المنطق - في أنساق منطق التصور منه تخصيصاً.

---

(1) يراجع مناهج النقد الأدبي بالمغرب خلال القرن الثامن/ م.س. ج3/ 528-529.

(2) نفسه 529-530.

(3) الأثر الأرسطي/ م.س. 705.

(4) المنزع البديع/ م.س. 180.

وهذه خطاطة عامة بأسماء أبرز مصنفات المنطق التي مارست حضورا معينا في كتاب المنزع:

1- أرسطو:

- ‹الثمانية (المتفقة اسماؤها)›[1].

- ‹الخطابة›: أشار السجلماسي اليه ثلاث مرات: أولاها حين وجد ارسطو يمنع حذف الموصوف شأن سيبويه[2]. وثانيها حين ذكر ‹الارادة›[3]. وثالثها حين منع الإبدال في الخطابة[4].

- ‹كتاب طوبيقا›[5].

- ‹كتاب الشعر›: ولم يشر إليه السجلماسي سوى مرة واحدة، حين تحدث عن ‹تجنيس المماثلة›، فلاحظ أن أرسطو منع ‹الإبدال› في الخطابة وجوّزه في الشعر[6].

- ‹كتاب المقولات›[7].

2- الأسكندر الأفروديسي:

- ‹مقالة في الرد على المشائين›[8].

ثانيا: طبقة عربية إسلامية:

نجد في كتاب المنزع:

1- أبو نصر الفارابي:

ذكره السجلماسي أربع مرات، في قضايا لصيقة بالمنطق، ولا علاقة لها بالشعر والخطابة[9].

2- ابن سينا:

في موضعين، ومن ذلك: أثناء حديثه عن ‹التخييل›، وأورد فيه كلام ابن سينا حول ‹تعريف الشعر› ذكره السجلماسي بشكل صريح في موضعين، يتعلقان بلفظين عنده[10]، وبشكل غير مباشر، دون الإشارة إلى مرجعه[11].

---

(1) نفسه 199.

(2) نفسه 207.

(3) نفسه 375.

(4) نفسه 484.

(5) نفسه 394.

(6) نفسه 484.

(7) نفسه 199-338-364.

(8) نفسه 394. ويقارن ب393.

(9) نفسه 340-376-382-394.

(10) نفسه 275-375.

(11) نفسه 218.

إن مثل هذه الخطاطة العامة لمصادر السجلماسي تبدو مختزلة بقدر طابعها المؤشر على التنوع. وبتأمل معالمها النصية، يمكن الخروج بأمور منها:

أولاً: ثمة حضور لشبكة من الخلفيات المرجعية في المنزع، يمكن تأطيرها في صنفين مضمونيين: الأول: **المصادر المنطقية المقولية**؛ وهذه استمدت عنده من أصول أرسطية ورواقية وإسلامية. الثاني: **المصادر البلاغية النظرية الفلسفية**: ولعل هذه استمدت عنده من أصول أرسطية/إسلامية. ويبدو أن كلا الصنفين متعاضد في المنزع بالصنف الآخر، بما يصعب معه **الفرز والتوثيق الآمن** لهما سوى بمجهودات مستقبلية متأنية.

ثانياً: إن المصادر المنطقية المقولية - على قلة التصريح باصحابها - هي الأكثر حضورا من المصادر البلاغية النظرية الفلسفية. وأن هذه الأخيرة ارتبطت بمدار الخطابة أكثر من ارتباطها بمدار الشعر. على أن تنوعها عند السجلماسي يشي بقدر واضح من التقابل المنهجي والمنطقي، ما بين أعمال مشائية وأعمال مضادة لها. ولعل هذا يشي برغبة منطقية في الاستقلال عن أرسطو، على أن **مفهوم النهج الصناعي** الذي يشكل قطب المشروع الفلسفي البياني في المنزع، يستمد مقومات ملموسة من هذا الأخير.

ثالثاً: ومن معالم ذلك كله؛ تلك الطبيعة الثقافية الداخلية لمشروع المنزع البديع: إن هموم السجلماسي كانت بيانية **شمولية** وليست مشدودة إلى أفق شعري أو نثري بعينه. والمرجح أن العلل والغايات كانت فكرية تصورية ثقافية تربوية بقدر كونها جمالية. والمرجح أيضاً أن كل ذلك كان مشتبكا عنده بسياقات داخلية للمجتمع المغربي الوسيط، لا بمجرد المتح من منطقيات وافدة.

رابعاً: أن هذا التنوع في المصادر وأصناف المصادر يؤشر، أكثر ما يؤشر، من الناحية التوثيقية على **طبقات مصدرية جيولوجية غائرة** تلتفُّ خلف الطبقات السطحية الظاهرة. ولذلك فإن أفق الاستيعاب المستقبلي العمودي ما يزال ينتظر الكثير من الباحثين في **شؤون المصطلح الفلسفي/ البياني**؛ لا عند السجلماسي فحسب، وإنما لدى رواد **الاتجاه الفلسفي بالغرب الإسلامي الوسيط** جملة. ولعل المصادر الأكثر أهمية في هذا السياق، هي **المصادر الرياضية والمنطقية**.

المبحث الثالث

صعوبات توثيق "ألفاظ" المفهوم الفلسفي

3- 1: صعوبات توثيق "الألفاظ" في الفلسفة:

يُقصد بالصعوبات العامة في توثيق المصطلح الفلسفي، تلك العقابيل النصية أو المنهجية التي تقف، بشكل مؤقت أو دائم، في وجه هذا التوثيق المفهومي الفلسفي أيا كان وجوده، ضمن شتى مجالات التداول المعرفي الإسلامي القديم. فالأمر يتعلق بإعادة بناء الشخصية المفهومية والاصطلاحية، بعد التمكن من إعادة بناء الشخصية النصية للمفهوم والمصطلح الفلسفيين. والمرجح، من خلال البحث، أن عملا كهذا لم تكتمل ملامحه كمشروع شمولي مفهرس ودقيق، لأن ذلك قد يحتاج إلى مجهودات جماعية وممتدة في الزمان، لامتداد زمان وضع ونشوء واكتمال واستواء شخصية المفهوم والمصطلح الفلسفيين الإسلاميين.

ومن المرجح أن جهوداً قديمة قد بُذِلتْ في سبيل إنشاء ضرب من التوثيق للمصطلح الفلسفي، حتى أمكن الحديث عن أهمية "دور الفلاسفة العرب في علم المصطلح الفلسفي"[1].

وإذا كان قد أمسى اليوم واضحا، بأن "الدراسة المصطلحية متوقفة على حسن التوثيق للمصطلحات"[2]، فقد أمسى من أوكد الواجبات على الباحثين الناشئين في شؤون المفهوم الفلسفي - وذلك في سبيل إعادة تنظيم تراثنا الفلسفي بما ينسجم مع تطورنا الفكري - ألا يكتفوا بما تم إنجازه حتى اليوم من مشاريع تصب بشكل أو بآخر في بناء معاجم في مصطلحات الفلسفة. لابد من الطموح إلى "استكمال" التأسيس للمعجمية الفلسفية الإسلامية التاريخية، والمرجح أن حقبة الانطلاق التأسيسي الأول، تتحدد تاريخيا من مجهودات الذات التي تمت إلى غاية منتصف القرن التاسع الهجري.

لابد إذن من توثيق معرفتنا بالمفهوم الفلسفي في الثقافة العربية الإسلامية، وفق منهجية في التوثيق تتوغل بعيدا نحو منابعه الأولى، ولعل ذلك يكون في اتجاهين:

الأول: اتجاه أفقي: وضمنه يُنتظَر إنجاز أمرين:

أ- النظر إلى تاريخ المفهوم الفلسفي كوحدة متماسكة تستبطن مستويات من التنوع: ولعل نظير ذلك ما يوجد لدى بعض الدراسات؛ من دعوتها إلى "توثيق المصطلحات بالعودة إلى جابر بن حيان، والكندي، والفارابي، وابن سينا، والخوارزمي، والتوحيدي، والغزالي، والآمدي، لكي نصل إلى

(1) المصطلح الفلسفي عند العرب/ م.س. 7.

(2) مصطلحات النقد العربي/ م.س. 48.

زمان الجرجاني[1]، بدل الانطلاق منه لتنفيذ ضرب من التوثيق الناقص كما هو الشأن بالنسبة لعدد من المشاريع المعاصرة، مما قد يناظر معاجم الأساتذة يوسف كرم وجماعته، والدكتور جميل صليبا، والدكتور إبراهيم مدكور وجماعته، وكذلك يوسف خياط[2]، وغيرهم.

ويمكن اعتبار هذه المرحلة - من الناحية التاريخية - من قبيل تقديم المتأخر زمنيا في التوثيق، على المتقدم في الوجود، والذي هو المصطلح الفلسفي عند الإغريق أنفسهم.

ب- إعادة الكرّة في توثيق نفس المفاهيم الفارطة الذكر - بعد عرضها على قانون سياق الاستعمال والتطور الخاص في مجال التداول الإسلامي - **بمنهج ارتدادي معاكس** في توثيق المفهوم على ضوء منابعه الأولى. وأول ما يبدو في حاجة إلى ذلك هو مفاهيم **الرياضيات القديمة**، ومفاهيم **المنطق** المستعملة في كتب أرسطو الثمانية، والتي تمثل علم المنطق بمعناه الواسع عند المشائين[3]، وهي: المقولات/ قاطيغورياس - العبارة/ باري أرميناس - التحليلات الأولى أو القياس/ أنالوطيقا الأولى - والتحليلات الثانية أو البرهان/ أنالوطيقا الثانية - الجدل/ طوبيقا - السفسطة أو المغالطة/ سوفسطيقا - الخطابة/ ريطوريقا - الشعر/ بويطيقا - إيساغوجي أو المدخل (لفورفوريوس المصري)، ومصطلحات المنطق والرياضيات عند من جاؤوا بعد من غير الإسلاميين.

الثاني: اتجاه عمودي: بعد إنجاز تينك المرحلتين المتكاملتين، يُنتظَر قطع مرحلة أخرى من التوثيق للمفهوم الفلسفي، وذلك على ضوء منهج وصفي صارم، يراهن على التدرّج وعدم إحراق المراحل المنهجية الوصفية. ويمكن إيجاز هذه المرحلة في:

أ- قراءة جميع النصوص التي أسفر التوثيق لها، أنه يمكن الاعتماد عليها، بهدف إحصاء ما فيها من مصطلحات[4] فلسفية أو منطقية.

ب- إحصاء تلك الألفاظ في كل نص نص إحصاء تاما.

ج- تصنيف المُحصى حسب المواد الاصطلاحية، ثم تصنيف تلك المواد حسب المستعمل منها.

د- جمع كل ذلك في معجم مفهرس مرتّب المواد مفهوميا، بما يناسب هرمية المعجم الفلسفي وخصوصيته، والصفحات التي ورد بها كل لفظ لفظ - تبعا لما أمكن لنصه - تاريخيا[5].

وقد تصبح ألفاظ الفلسفة والمنطق والرياضيات جاهزة، بعد ذلك، للدراسة المصطلحية.

(1) المصطلح الفلسفي عند العرب/ م.س. 7.

(2) نفسه 7.

(3) الأثر الأرسطي/ م. س361.

(4) مصطلحات النقد العربي/ م.س. 48.

(5) نفسه 48.

3- 2: حَول تَوثيق "تَاريخ" المفهوم الفَلسفي:

بالمعنى العام: "تاريخ الشيء: وقته وغايته"[1]. وبالمعنى الخاص: "التاريخ: جملةُ الأحوال والأحداث التي يمرّ بها كائنٌ ما، وتُصدُقُ على الفرد والمجتمع، كما تصدقُ على الظواهر الطبيعية والاجتماعية"[2]. وأما "التأْريخ" - بالهمزة - فهو عبارة عن "تسجيل هذه الأحوال"[3] "من لدن المؤرِّخ" دون أن يذكر أسبابها"[4]؛ "فإذا تجاوز ذلك كله إلى تعليل الوقائع لمعرفة كيفية حدوثها وأسباب نشوئها كان تاريخه فلسفيا"[5].

وإذا كان لكلّ مجال علمي ألفاظه ومفاهيمه الخاصة به، إذ "لكل صناعة ألفاظ"[6]، وأن "للإدراك الطبيعي - الحسي مجموعة ألفاظه ومدلولاته، وللحدس العقلي الماورائي خواصّه العالية، وللتأويل الكلامي - الفكري قاموسه الخاص والعام"[7]، فإنه بالأحرى أن يكون لكل مرحلة تاريخية يقطعها ذلك المجال - أو أصحاب ذلك المجال - ألفاظها ومدلولاتها - أو ألفاظهم ومدلولاتهم -. ولذلك أمكن في "تاريخ المصطلحات أن يُكشف عن كل مرحلة ودرجة معرفية من خلال ما استعمل من ألفاظ خاصة بها"[8]، لأن تاريخ مفهوم معيّن، غالبا ما يأخذ حدوده وحجمه ونوعيته وكيفياته من نوعية ذلك المفهوم وهويته.

وهكذا يمكن أن يقال بأن تاريخ مفاهيم الذات - ميلادا ونشوءا ونضوجا - في تراث الذات ولغة الذات، سيختلف عن تاريخ المفاهيم المتشكلة - ميلادا ونشوءا ونضوجا - من تلاقح تراث الذات بتراث الآخر، ومن تلاقح لغة الذات بلغات الآخر. ومما يعنيه ذلك كون **تاريخ انفعال المفهوم** الأصيل بما حوله سيختلف عن **تاريخ انفعال المفهوم** الدخيل أو الهجين بما حوله.

ثم إن تاريخ المفهوم الفلسفي يرتبط في نسيج المعرفة العربية الإسلامية، **بطبيعة** هذا المفهوم الوافدة، **وبشروط انتقال** هذا المفهوم إلى نسيج هذه المعرفة، وبسياق ذلك الانتقال **ودوافعه ومراحله**. وبما أن المصطلح "لفظ يسمي مفهوما؛ أي هو دال على مدلول"[9]، وبما أن لكل مصطلح، في أية بيئة، مراحل ثابتة في حياته؛ هي بمثابة القانون المتحكم في نسج العلاقة بين الأسماء والمفاهيم عموديا وأفقيا، فإن توثيق تاريخ المصطلح الفلسفي يقتضي تمثل تلك المراحل المتحكمة في عالم الاصطلاح.

---

(1) المعجم الفلسفي/ صليبا: م.س. 1/ 227.

(2) معجم مصطلحات الأدب/ م.س. 217.

(3) نفسه 217.

(4) المعجم الفلسفي/ صليبا: م.س. 1/ 227.

(5) نفسه 1/ 227.

(6) الحيوان: عمرو بن بحر أبو عثمان الجاحظ. تحقيق عبد السلام هارون. مطبعة مصطفى البابلي الحلبي. الطبعة الأولى 1958. ص 368.

(7) مصطلحات الفلسفة عند العرب: / م.س. 7.

(8) نفسه 8.

(9) مصطلحات النقد العربي/ م.س. 86.

وهكذا لابد من إحداث ضرب من التوثيق التاريخي لمراحل مصطلحية فلسفية أبرزها عند أهل الإختصاص:

أولاً: ظهور المفهوم: إذ كما هو معروف، لا يعقل في عالم الاصطلاح أن تسبق الأسماء مسمّياتها. وهكذا يُفترض أن مفاهيم **المنطق والرياضيات** على الخصوص، اقتحمت على مراحل غشاء المعرفة العربية الإسلامية، عن طريق **الترجمة والشرح والتلخيص والتأويل والنقد**، فكان أن طفت على مراحل أيضا بأجيال من المفاهيم الوافدة، والتي احتاجت إلى أسماء؛ فلزم **توثيق كل تلك المراحل والأحوال** بشكل يُكشف عن طبيعة تطور المصطلح الفلسفي.

ثانياً: ظهور الاسم: يغلب على هذا الظهور تشكله بصيغتين بارزين ما دام قدر تلك الألفاظ أنها ستعبّر عن مفهوم وافد:

أ- **صيغة الأخذ**: وذلك تم غالبا عن طريق استعمال ممتلكات اللسان العربي وثروته الطائلة من الألفاظ، ثم المراهنة على انتقاء الأقوب ثم الأقرب من حيث المناسبة أو المشابهة بين المداليل الوافدة والدّوال الأصيلة.

ب- **صيغة النحت**: وذلك تم غالبا عن طريق توظيف ممتلكات اللسان العربي وإمكاناته الكبيرة في تحقيق الاشتقاق والتوليد والتركيب، فضلا عن إمكاناته المجازية والاستعارية الذاتية من أجل نحت دوال حادثة ومنسجمة مع بنية اللسان العربي.

بيد أن كلتا الصيغتين تفتقران إلى ضرب من التوثيق التاريخي المفصل، بما يجعلهما موصوفتين وصفا دقيقا يكشف عن الجزئيات بعد الكليات.

ثالثاً: ظهور التعريف: وهذه المرحلة هي تتويج لباقي المراحل الفارطة، إذ الغالب فيها ألا تكون من حيث الترتيب سوى لاحقة ومتأخرة، بسبب قانون التطوّر ذاته الذي يقتضي لمرحلة الطفولة ملامح وتجليات، ولمرحلة استواء التكوين ملامح وتجليات أيضا.

هذا ومنذ رسالة جابر بن حيان في الحدود، إلى غاية "رسالة الكليات" لابن البناء في القرن السابع: تجذر الوعي بتعريف المصطلح الفلسفي أو شرحه، إن بالحد أو الرسم. سوى أن هذا التجذُّر بدأ لطيفا قليل العدد مع جابر بن حيان، ثم أخذت التعريفات والحدود في التطور والانتظام والتناسق إلى أن استوى سلّم الحدود المنطقية الكبرى.

طالت سنة التطور حتى بنية الحد ذاته: حيث إن تعريفات جابر والكندي على وجه الخصوص امتازت بالحيازها شبه الكامل إلى خصائص العبارة العربية الأصيلة. ثم بدأت اصطلاحات المنطق الأرسطي تتبوأ عند بعض مفكري الإسلام مكانة العبارة العربية لفظا أو تركيباً. ثم جاءت دورة أخرى بدأ خلالها هاجس تأصيل بنية الحد مع الغزالي وابن تيمية وابن حزم وأبي الحسن الأبياري وغيرهم .

ولكن هل تم توثيق سيرورة هذا التطور المصطلحي والمفهومي الفلسفي توثيقا استيعابيا ثم تحليليا ثم تعليليا لتسهل إعادة تركيبه بعد؟.

3- 3: حَول تَوثيق "تَاريخ" المفهوم الفَلسفي:

أولا: في تَوثيق "عَوامِل التَّطوُّر":

تولي بعض الأطروحات الفلسفية "لحاجات الإنسان، الفردية والجماعية، الداخلية والخارجية"[1]، أهمية قصوى في تعليل العوامل الفاعلة في تطوُّر المصطلح، إلى درجة أن سلطانها التاريخي في تغيير أحواله لا يعلو عليه أي سلطان بشري آخر.

ولكن؛ ما معنى "حَاجَات" الإنسَان؟:

إن أطروحة التفاعل ذاتها تشي بضرب من احتياج الإنسان (بما هو كائن يمارس التعقُّل والتفكُّر والتواصل والتأثُّر والتَّأثير..) إلى غيره من الكائنات زمانا ومكاناً، أفكارا ومنظومات ومفهومات وأنساقا. ولعله في هذا السياق يرى بعض علماء الاجتماع بأن "كل كائن حي"[2]، يتَّسم بعددٍ معيَّن من الحاجات التي تُعبِّر عن تبعيَّته لبيئته"[3]. كما يرى نفرٌ آخر منهم أن محركات الحياة الاجتماعية تكمن في نفسية الأفراد... تفسِّر نوعا كاملا من الظواهر الاجتماعية"، إلا أن الوقائع الاجتماعية لا تفسِّر خصوصيتها إلا بتأويلات نوعية".

وتبدو **نظرية الثقافة** في مقدمة المنظومات الفكرية الإنسانية التي تفصح عن **تفاعل** الكائن البشري باعتباره **نتيجة من نتائج الاحتياج إلى ذلك التفاعل**. ومن هنا يتأكد تكوين الإنسان المخلوق في أحسن تقويم" من أجل خوض سيرورة التفاعلات مع غيره لتلبية تلك الحاجات؛ وهذا هو ما قد يفسر **نظرية بعض علماء الاجتماع المعاصرين حول مفهوم الحاجات** بكونها "حالة كائن بالنسبة إلى ما **يكون ضروريا له لأية غاية** كانت، **إن داخلية وإن خارجية**، سواءٌ **أجهِلَ ذلك أم علِمَه**"[4]، أما "حين لا تؤخَذ في الاعتبار سوى **الغائية الداخلية**؛ تكون الحاجة حالة كائن بالنسبة إلى الوسائل الضرورية لوجوده، لبقائه **أو تطوُّره**، سواء كان يملكها حاليا، أم كان لا يملكها"[5].

---

(1) مصطلحات النقد العربي/ م.س. 91.

(2) المعجم النقدي لعلم الاجتماع: ر. بودون/ ف. بوريكو - ترجمة: د. سليم حداد. ديوان المطبوعات الجامعية. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. الطبعة الأولى 1406/ 1986. ص 256.

(3) نفسه 256.

(4) موسوعة لالاند/ م.س. 1/ 133.

(5) نفسه 1/ 133-134.

ج- **في أسئلة الحاجات:**

بما أن لحاجات الإنسان، على اختلاف أجناسها وأنواعها، مثل هـذه الأهميـة في تـشكيل عوامـل التطوُّر - ومنه تطوُّر المصطلحات والمفاهيم -، وبما أن الكشف عن هذه الحاجات - على صعوبته وانكسار طاقة الفرد دونه[1]- يبدو في منطق البحث العلمي من الضرورات، فلعل ما يترتب عنه: ضرورة بناء تـصوُّر دقيق ما أمكـن عـن طبيعـة تلـك الحاجـات وعللـها وأفعالها وغاياتهـا وآفاقهـا. ومـدار العلـوم التاريخيـة والاجتماعية والنفسية وقد يُسعف إلى حد بعيد في تكشيف ذلك.

وفي هذا السياق يمكن طرح عدد من الأسئلة التمهيدية:

=هل الحاجات **الحضارية** ظواهر قبلية تطفو علـى سـطح التـاريخ بـشكل عفـوي؟ أم أنهـا هـي الأخرى من صنع عوامل خارجة عنها؟. هل يمكن اعتبارها من مكونات تـاريخ مـا أم مـن عللـه الخارجـة عنه؟. ما هي العوامل المنتجة لحاجات **ثقافية وفكرية** دون غيرها؟.

=: هل يمكن التمييز بين **الحاجات الحضارية - التاريخية أو الواقعية - الحقيقية** وبين الحاجات التي ليست كذلك؟. إن بعض الأطروحات الغربية تـزعم، مـثلا، أن الحاجـات الاجتماعيـة هـي الطلبـات الـتي اعترف بها المجتمع بصفتها شرعيةً، والتي تَكَفَّل - بشموليته الكلية وقدرته الكلية - بإشباعها[2]؛ فهـل يمكـن تصوُّر سيرورة متخيلة لحاجات أخرى - **كالحاجات الثقافيـة والفكريـة** - لم يُسمَح لهـا بـالبروز؟، أم أن الحاجات الإنسانية لها طابع الإكراه إذ لا تنتظر جواز مرور من أية عوامل إلا ذاتها؟.

=: هل كل حاجة من حاجات الإنسان، **الحضارية**، تحدد وسائل إشباعها وغايات ذلـك الإشـباع وطبيعته؟ أم أن كل تلك الأشياء هي التي تحدد الحاجات وطبيعتهـا؟. هـل بإمكـان الإنـسان أن يـتحكم في إنتاج حاجاته **الثقافية والفكرية**؟ هل يستطيع **تصنيع** حاجات دون أخرى تبعـا لحاجـات **شموليـة**؟. هـل يستطيع تقديم حاجات معينة في الميلاد والظهور وتأخير أخرى؟. هل يستطيع تعقيم حاجات معينـة كـي لا تتكاثر، وتخصيب أخرى كي تتكاثر فتزداد الظواهر الناتجة عنها بروزا؟.

د- **حَول الحَاجَات الدَّاعية إلى تَطوُّر المصطلح الفَلسفي:**

ولعل في مقدمتها ما يمكن تحصيله في:

=: الحاجة إلى التعبير عما يجدُّ في بيئة الفلاسفة؛ ونجد **المنطقيين منهم والرياضيين**، في طليعة تلـك **البيئة الخاصة**.

=: الحاجة إلى التواصل مع الآخرين بأمانـة ويُـسر في بيئـة الفلاسـفة. سـواء البيئـة الإسـلامية أو غيرها.

---

(1) يقارن بمصطلحات النقد العربي/ م.س. 92.

(2) المعجم النقدي لعلم الاجتماع/ م.س. 262.

=الحاجة التّكيُّف مع المحيط والظروف الحادثة؛ سواء في بيئة **الفلاسفة والمنطقيين الإسلاميين**، أو في نسيج **الثقافة العربية الإسلامية**، أو في ما تفاعل معها من **بيئات فلسفية أو أنسجة ثقافية أُخَر**.

ثانيا: في تَوثيق سَيرورة التَّطوُّر:

أ- مَرحلة النُّشوء والتّكوُّن:

من المرجح أن المفهوم الفلسفي ومصطلحه مارس خلال مراحل تاريخه وجودا تصاعديا من حيث الكم والكيف. وهكذا اتسمت المرحلة التكوينية الأولى بضرب من تلاقح المنقول مع الأصيل، مع توليد مصطلح مخضرم ومخرَّج على طريقة لسان العرب في وضع اللفظ واشتقاقه؛ وقد استعملها الكندي لِيَفي المعاني الفلسفية اليونانية حقّها كالهوية والماهية والكيفية والإنية ولواحقها، كذلك إضفاؤه مدلولات جديدة على ألفاظ قديمة معروفة بسمتها المادية كالجوهر والعرض والذات والنفس[1].

ب- مَرحلة التَّثبيت والإدمَاج:

وهذه المرحلة تميزت غالبا، بسمتين اثنتين:

الأولى: قوة حضور المنطق الأرسطي بشكل خاص في نسيج الثقافة العربية الإسلامية. ولعل من يمثل هذا الحضور بضرب من التمثيل هو أبو نصر الفارابي، الذي يرى أحد الدارسين بأنه لم تستقم اللغة الفلسفية، على الأرجح، إلا معه[2]، وبمجهوداته المنطقية الخاصة، تهيأت المادة المنطقية للذهنية العربية[3].

والثانية: انفجار الصراع بين مكونات المنطق الأرسطي وبين علماء العربية والنحو الذي يمثل أحد وجوه المنطق الداخلي لهذا المجال التداولي بلسانه العربي المبين.

على أن هذه المرحلة بدورها تميزت بعدّة مظاهر يوجزها الدارسون في:

=: تثبيت المصطلح الفلسفي ودمجه في صلب عادة استعمال اللسان له، وفيها برزت اللغة الفلسفية مبلورة في جملة نحوية منطقية لها بنيتها الموازية رصفا تلك المعهودة في النحو[4].

=: تصنيف المصطلحات الفلسفية، بحيث أصبحت الألفاظ المستعملة في العلوم الفلسفية مصنفة وفقا لموادّها وحسب درجاتها المعرفية[5].

---

(1) مصطلحات الفلسفة عند العرب/ م.س. 8.

(2) الأثر الأرسطي/ م.س. 363.

(3) نفسه 364.

(4) مصطلحات الفلسفة عند العرب/ م.س. 8.

(5) نفسه 8.

ج- مَرحلة نُضج المُصطلح واكتماله:

من المرجح أن المصطلح الفلسفي مارس خلال هذه المرحلة ضربا من الاستقلال بالذات اسما ومفهوما، داخل منظومة التداول الإسلامي. وفي هذا السياق يمكن أن يلحظ الباحث في تاريخ هذه المصطلحات أمرين:

الأول: نشوء جسور مكّنت المصطلح الفلسفي من العبور إلى بيئات علمية إسلامية عنه ذهابا وإيابا، وربما استقرارا. مؤسسا بذلك لضربين من الوضع: الأصيل والطارىء.

الثاني: نشوء مستويات وصيغ معينة من مقاومة حضور هذا المصطلح الفلسفي. ولعل الأصوليين هم أبرز من تزعم أغلب تلك الصيغ من المقاومة.

د- مرحلة شُمولية المصطلح الفلسفي وانخراطه نهائيا في العُرف اللغوي:

لا سيما عند الخاصة، على الرغم مما رافق هذه المرحلة من عودة بعض العلماء إلى التمسك بالأصولية اللغوية والفكرية، ونبذ كل دخيل، على طريقة ابن تيمية ونقضه لمنطق الفلاسفة ومفرداتهم التي لا تعبر في زعمه عن عبقرية اللسان العربي والدين الإسلامي"[1].

ولكن، هل تمكن مؤرخو الاصطلاحات والمفاهيم الفلسفية من إقامة الشخصية النصية ثم المصطلحية توثيقا ودراسة، تاريخا وواقعا، حتى يقال بأننا اليوم نملك رسما بيانيا دقيقا بتوثيق تاريخي مُدَقِّق للمصطلح الفلسفي؟. لعله من الصعب الجزم بذلك ابتداءاً حتى يُجزم بتحقُّق بناء تاريخ حقيقي لسيرورة توثيق هذا المصطلح الفلسفي، ليُعرَف ماذا تم تحقيقه، وماذا يُنتظَر فعله اليوم.

3- 4: حول تَوثيق "الألفاظ" لدى روّاد "الاتّجاه الفَلسفي":

يُقصد بالصعوبات المتعلقة بتوثيق الألفاظ الفلسفية: تلك العقبات النصية والمنهجية المتعلقة بتوثيق مفاهيم الاتجاه الفلسفي المستعملة في بيئة النقد والبلاغة العربيين، على وجه الخصوص. وبما أن هذه الصعوبات لا تخرج في الغالب عن معضلة النص التي تعكس غالبا منبع معضلة المصطلح الدال على المفهوم، فإن للتوثيق هاهنا خطوات منها:

أولا: تكوين الشخصية النصية: لمصنفات رواد الاتجاه الفلسفي بالغرب الإسلامي الوسيط جملة، انطلاقا من نفس المبادئ المنهجية، التي تتعامل مع الظاهرة المدروسة في شموليتها أولا، ثم تأتي مرحلة التفكيك الجزئي لعناصر الظاهرة. هكذا يبدو أن تكوين الشخصية النصية لرواد الاتجاه الفلسفي في الغرب الإسلامي، ينبغي تأسيسها على ثلاثة أسس: أولها: **توثيق كافة الأعمال المنطقية أو الرياضية**، سواء في

---

(1) نفسه 8.

مجال النقد والبلاغة أو في غيرها، واعتبارها نسقا واحدا لا يتجزأ. وثانيها: اعتبار الأعمال الثلاثة لرواد هذا الاتجاه الفلسفي في النقد نصا واحدا من حيث المبدأ العام. وثالثهما: **بناء معجم نصي مفهرس بشكل أبجدي ثم مفهومي**، لكافة النصوص التي بها مصطلح فلسفي أو منطقي أو رياضي في أعمال الرواد الثلاثة، وهي: "منهاج البلغاء" لحازم القرطاجني، و"الروض المريع" لابن البناء المراكشي، و"المنزع البديع" لأبي محمد القاسم السجلماسي.

ثانيا: تكوين الشخصية المصطلحية: لألفاظ الفلسفة والمنطق والرياضيات المستعملة ضمن تلك الأعمال الثلاثة آنفة الذكر. ولعل هذا يحتاج أيضا إلى خطوات منهجية مماثلة للخطوات النصية السابقة: أولها: **بناء معجم مصطلحي مفهرس بألفاظ الفلسفة والمنطق والرياضيات** المستعملة في كل نص على حدة، من أعمال الرواد الثلاثة. ثانيها: **بناء معجم مصطلحي مفهرس لألفاظ الفلسفة والمنطق والرياضيات**، ينطلق من مجموع الألفاظ المستخلصة من الأعمال الثلاثة في جملتها لا من عمل واحد على حدة، وذلك قصد تشييد معجم جامع مشترك، يشخص تلك الشخصية النصية للمصطلح الفلسفي في بيئة النقد والبلاغة بالغرب الإسلامي.

إلا أن محقق كتاب المنزع، يرى بأن السجلماسي متميز بين رواد الاتجاه الفلسفي في النقد والبلاغة بخاصيتين بارزتين:

الأولى: أنه: "واضع علم المصطلحات"[1]. ذلك بأن "المنزع كله بكل مباحثه يشهد بانفراده بمنهاج لم يسبق إليه.. لدرجة أننا نستطيع القول بأنه يقف بها وحده مع أحدث اللغويين في وضع المصطلحات"[2].

والثانية: أنه بواسطة "الفلسفة والمنطق استطاع أن يتناول موضوعه من خلال مصطلحات وقياسات منطقية صارمة وتحليلات فلسفية"[3].

والحاصل من هذا أن السجلماسي شغَّل منظومة شبه متكاملة من المفاهيم والمصطلحات الفلسفية والمنطقية والرياضية في ميدان عربي أصيل هو ميدان النقد والبلاغة. وهذه المفاهيم والمصطلحات هي التي حلل بواسطتها شعرية البيان العربي من زاوية تصورية منطقية. وفي هذا السياق، يرى محقق الكتاب، بأن السجلماسي قد استعان "على إبراز القيم الجمالية ببعض المصطلحات المعروفة في "الخطابة" و"الشعر" ونقادهما من العرب مثل: النفس، والروح، والصورة، والخيال، والانفعال، والانفعال غير الفكري.. وغير ذلك من الكلمات التي يدخل استعمالها عنده في البحث عن العلاقة بين التحليل النظري والتطبيق.."[4].

---

(1) المنزع البديع 53.

(2) نفسه 54.

(3) نفسه 52.

(4) نفسه 55.

إن هذا التميز المفترض في تجربة السجلماسي لا يغير من حقيقة كونه جزءاً من نسق مصطلحي أشمل تجسده إسهامات الرواد الثلاثة بكليتها. لذلك يمكن أن يُراهَن على فرضية بديلة مفادها أن "المنزع البديع" ذهب إلى أبعد مما تؤشر عليه ملاحظة المحقق، إذ لم يشغل السجلماسي "بعض" المصطلحات المعينة فحسب، وإنما شغل جهازا مصطلحيا شبه متكامل وذا طبيعة مركبة: انطلاقا من مصطلحات المنطق، ثم لفيفا من مصطلحات الرياضيات، إلى لفيف آخر من الألفاظ الفلسفية العامة، إلى قدر كبير من مصطلحات النقد والبلاغة، التي منها ما نقله من بيئة البيان العربي الأصيلة ثم وظفه توظيفا مفهوميا منطقيا، ومنها ما نقله من بيئة المنطقيين ذاتها ثم وظفه توظيفا مفهوميا مطابقا أو شبه مطابق لما هو متعارف عليه في منطق التصور الأرسطي على الخصوص؛ هذا من غير أن تنسى طائفة من المصطلحات النحوية والعروضية والأصولية.

ومن هنا الحاجة إلى إخضاع إسهامه المصطلحي المتنوع لمنهجية دقيقة في توثيق ألفاظه المستعملة في المنزع، سواء تعلق ذلك التوثيق بإقامة شخصيته النصية الخاصة به، أو إقامة شخصيته المصطلحية كذلك، على أن توصل الخطوتان بمشروع إقامة الشخصية النصية والمصطلحية الكلية لرواد الاتجاه قاطبة.

الفصل الثاني

في إشكَال استيعَاب "أصُول" المصطلح الفَلسفِي

المبحث الأول

الأصُول العامَّة للظَّاهِرة الاصطِلاَحية

هناك أطروحة لسانية شهيرة ترى بأن الأصل في الظاهرة اللغوية هو جبلّة "الوضع" التي بثّها الله عز وجل في الإنسان، بعد أن علّمه "الأَسْمَاءَ كُلَّهَا"[1]. ولعل هذا يتضح أكثر مع استحضار جهتين: الأولى: جهة المعنى اللغوي للفظ "الوضع"، التي تتشخص في قدرة الإنسان على "جعل اللفظ بإزاء المعنى"[2] **جَعلاً عاما أو خاصا**. الثانية: جهة استحضار المعنى الاصطلاحي له، باعتباره يدلّ عندهم على قدرة هذا الإنسان على: "تخصيص شيءٍ بشيءٍ: متى أطلِقَ أو أحِسَّ الشّيءُ الأوّل فُهِمَ منه الشيءُ الثاني"[3].

وأما الأصل في نشوء **الظاهرة الاصطلاحية**، عندهم - باعتبارها لغةً وضعية، تلدُ منظومة من **الأسماء العرفية**، والاستعمالات السياقية - فهو: **الحاجة وسياق الاستعمال**، إذ المرجح أن هذين العاملين هما المسؤولان غالبا عن سيرورة تجديد أمر المباني والمعاني العلمية في نسيج ثقافة من الثقافات. هكذا يقال إن **ميدان المعنى** هو "العقل الإنساني المتفرّد، والميدان المعرفي المتمثل بهذا الجمع من النظريات والآراء، والأفكار القائمة أو السائدة في معارف الناس جهارا أو خفية، وعيا أو لاوعياً. وأما المبنى فمجاله بنية اللغة تركيبا وقوالبا، نشوءاً وتقعيدا، إنشاء وعلاقات، نحوا وتفنينا - جناس بديع كناية تورية.. - أصواتا ودلالية ما"[4].

1- 2: الأصول العامة للمفهوم الفلسفي ومصطلحه:

من المبادىء المعتبرة، عندهم، في سياق الحديث عن المفهوم الفلسفي - والمنطقي - بصفة عامة، وأصوله بصفة خاصة، أمور من أبرزها:

---

(1) سورة: البقرة/ 31.

(2) التعريفات/ م.س. 280.

(3) نفسه 280.

(4) كشاف أصطلاحات الفنون/ م.س. 1/ 26.

أولا: أنه لابد من التوغل بعيدا في البحث عن أصول المنطق الأرسطي على الخصوص، وإلا فإننا "عندما نتكلم عادة عن النص الأرسطي، المضمن في الكتب الثمانية، نتكلم عن نص تقرير عاطل، مجرد من كل سوابقه ولواحقه، في حين أن النص المفهوم، لابد أن يكون أعمق وأشمل من كل ذلك. توجد خلف النص الثقافة اليونانية بأصولها المختلفة"[1].

ثانيا: ولابد من الاعتراف بأن المنطق الأرسطي، على وجه الخصوص، ذو جذور ومكونات مختلفة: ذلك بأن حقيقته تكمن في كونه عبارة عن: "تهذيب وترتيب لمعارف كانت منتشرة لدى اليونان"[2]، ولعله بسبب هذه الصفة المتنوعة، فُهم في الغرب - القديم والحديث معا - بصيغ وزوايا مختلفة: "فهم على أنه منطق الكائن فاستعمل في علم الإلهيات، ثم فهم على أنه منطق القول فوظّف لتقرير قواعد البيان والبلاغة، ثم أُوِّلَ على أنه منطق الرياضيات فتأثر بتقلباتها، ولا يزال الأمر كذلك إلى يومنا هذا"[3].

ثالثا: وعلى ذلك، فإن هذا المنطق الذي اعتمده العرب: "عن صواب أو خطأ، هو حاصل قبل العلوم المكتسبة"[4]: فنحن إذن أمام صنفين من الأصول لمصطلحه: أصول تتمثل في **معطيات اللغة اليونانية**، وأصول تتمثل في **مجال التداول الإسلامي**. ولعل هذا كله يفضي إلى ضرورة الالتفات إلى ضربين من قراءات هذا المصطلح: **قراءة يونانية/ لاتينية، وقراءة عربية/** إسلامية.

رابعا: يغلِّب، في بناء المصطلحات وعبورها من مجال إلى آخر، **التركيب والتعقيد**: وبهذا الصدد يرى الأستاذ طه عبد الرحمن، أنه عندما "يحاول المنطقي نقل عبارات من لغة الناس إلى لغة المناطقة، فإنما يقوم بعمل لا يختلف في جوهره عن **عمل المترجم** الذي ينقل معاني لسان ما إلى لسان آخر"[5].

خامسا: داخل **مجال التداول الإسلامي** ذاته تعددت **محاضن** هذا المصطلح وتداخلت ذهابا وإياباً: **فهناك** علوم عربية إسلامية، تُعتبر عماد الثقافة العربية الإسلامية، تبادلت فيما بينها **بقانون مجال الاستعمال** ذاته، تشكيلات شتى من المصطلحات: فالمصطلح الفلسفي، كان مصطلحا ذا تمظهرات وأحوال مفهومية متنوعة في بيئة **المتكلمين والأصوليين والمنطقيين والنحوين وعلماء اللغة** وغيرهم. وعلى ذلك وجب البحث حول **الأصل التكويني** للمصطلح الفلسفي في نسيج هذه العلوم أيضا.

وتأسيساً على المنطلقات السابقة يمكن الحديث عن أصول للمصطلح الفلسفي، أبرزها: **الأصل اليوناني**: ونجد ضمنه:

---

(1) مفهوم العقل/ م.س. 119.

(2) نفسه 115.

(3) نفسه 113.

(4) نفسه 110.

(5) المنطق والنحو الصوري: د. طه عبد الرحمن. دار الطليعة/ بيروت. الطبعة الأولى 1983. ص 9.

أولاً: الفلسفة اليونانية: بأصولها الطبيعية المتمثلة أولاً في اللغة اليونانية ذاتها، والميتافيزيقا الموروثة عن كبار فلاسفتهم، سواء منهم السابقين على أرسطو أو الذين أتوا بعده. وكمثال على هذا الصنف من المصطلحات الآيلة إلى هذا الأصل الأوّل، نجد: "العقل والوجود والهيولى والعنصر والمادة والصّورة والسبب والأسطقس والمبدأ الأول.." ، إلى غير ذلك من المصطلحات ذات الأصول الميتافيزيقية أو الطبيعية.

ثانيا: المنطق الأرسطي: بمباحثه الثمانية التي صنفها أرسطو، ثم أتمها تلامذته من بعده. لكن تأمُّل التركة الأرسطية في مدار المنطق – والتي تشعّبت على يد تلامذته إلى ثلاثة شعب، على الأقل، وهي: ما يتعلق "بنظرية المقولات"، وما يتعلق "بنظرية التعريف"، وما يتعلق "بنظرية الشعر" – جعل أصول المصطلح المنطقي تتشعّب بدورها إلى ما يناهز ثلاثة شُعب أيضا:

أ- **الأصل التجنيسي**: وضمنه نجد: "الجوهر، الذات، العرض، الكم، الكيف، المتى، الأين، الأضافة، الوضع، الفعل، الانفعال.. ".

ب- **الأصل التحديدي**: وضمنه نجد: "الماهية، الحدّ، الجنس، النوع، الفصل، الخاصة، الرسم... ".

ج- **الأصل الشّعري التّنسيبي**: وضمنه نجد: "الشعر، الخطابة، التخييل، المحاكاة، الانفعال، التناسب، القول، التركيب، اللفظ، المعنى... "

المبحث الثاني

"الأصول" العامة للمفهوم الفلسفي لدى رواد الاتجاه الفلسفي

للمصطلح العلمي الفلسفي ومفهومه لدى رواد الاتجاه، أصول تؤول في أشدها استعمالا إلى منبتين بارزين هما: **منطق التصور والرياضيات**. والمرجح أن لهذين المنبتين تشكلات وصيغ وتمظهرات، نشأت من تأويلات الشرّاح اليونان واللاتين والإسلاميين، وكلها تؤول في جذرها إلى ذلك الأصل العلمي، وبذلك نجد ضمنه:

2- 1: مدار الدراسات المنطقية/اللغوية[1]:

بما قد يشمل ذلك من علوم صوتية وصرفية ونحوية ودلالية[2]. على أن مبحث الألفاظ، من حيث دلالتها على المعاني، يعتبر من بين أهم ركائز البحث في المنطق الإسلامي[3]. ومن علم اللغة غالبا جاء عدد من ألفاظ نقد التراكيب[4]، ومن هناك استقى روّاد الاتجاه الفلسفي كثيرا من ألفاظهم، وخاصة من علم النحو: "كاللفظ والمعنى وما تفرّع عليهما مع الزمن من خبر وإنشاء وإسناد وابتداء، وتقديم وتأخير، وحذف وذكر، واستفهام وتأكيد، واختصاص وتقييد، وتعريف وتنكير.."[5]، وهذا نجده ماثلا بشدّة عند السجلماسي ثم عند حازم القرطاجني.

2- 2: مدار المباحث المنطقية والرياضية الصرفة:

كما ترجمت ثم قرئت ثم أوّلت ثم انتقدت ثم أسِّسَ عليها منطق سعى أصحابه حثيثين إلى تقريبه وتبيئته وفقا لمجال التداول الإسلامي. وفي هذا السياق يمكن القول بأن روّاد الاتجاه عرفوا ووظّفوا القسط الأعظم من المصطلحات المنطقية والرياضية. يُذكر منهم أبو محمد القاسم السجلماسي في "المنزع البديع"، وابن البناء العددي المراكشي في "الروض المريع"، وحازم القرطاجني في "منهاج البلغاء".

---

(1) يرى سامي النشار بأن "صلة المنطق باللغة هي صلة عرضية كدخول اللغة في سائر العلوم والصناعات". مناهج البحث عند مفكري الاسلام/ م.س. 40.

(2) نفسه 69.

(3) تراجع زاوية نظر الفلاسفة الإسلاميين إلى علاقة الألفاظ بالمعاني. مناهج البحث عند مفكري الإسلام 40.

(4) مصطلحات النقد العربي/ م.س. 70.

(5) نفسه 70.

ومن هذا الأصل، نجد ضربا من المصطلحات **المقولية والرياضية الكبرى**: كالجوهر، والعرض، والذات، والكم، والكيف، والفعل، والقوة، والتصوّر، والتّصديق، والجنس، والنوع، والفصل، والخاصة، والحد، والماهية...إلى غير ذلك من **مصطلحات التعريف والتجنيس المقولي والتنسيب الرياضي** الذي أعاد السجلماسي على ضوئه ترتيب أجزاء الصناعة الكاملة.

ومن نفس الأصل نجد ضرباً آخر من المصطلحات المنطقية والرياضية التي استعملت **لوصف العلاقات الداخلية أو الخارجية** في الأساليب أو بينها، أو استعملت **لتسمية عدد من أجناسها وأنواعها البلاغية المستمدّة من صورها الجزئية**. ومن بين هذه المصطلحات نجد عند السجلماسي على الخصوص: "الاتصال، الانفصال، المساواة، التضمين، الإطلاق، التعميم، التخصيص، المطابقة، البناء، التجريد، المقابلة، القياس، المثال، السلب، الإيجاب، تداخل شكلي الإيجاب والسلب، تداخل أشكال الأجناس إخراج الواجب بصورة الممكن، إخراج السبب باسم المسبّب... إلخ.

ومن نفس الأصل، نجد ضرباً آخر من المصطلحات التي استعملت **لتحليل بنية الخطاب البلاغي من زاوية نظر منطقية وفلسفية**. وأبرز ما نجده منها: مصطلح "الخيال" وما تفرع عنه، مثل مصطلح: "التخييل، والتخيُّل، والمخيّلة، والقول المخيّل". ومصطلح "الشعر" وما تفرع عنه مثل: "الأقاويل الشعرية، والشاعر". ومصطلح "التركيب" وما تفرع عنه. مثل: "المركّب، والقول المركّب، وتركيب القول....

ثم نجد رواد الاتجاه الفلسفي الثلاثة **يتبادلون المواقع** غالبا في استعمال ضرب من هذه المصطلحات على حسب صنف آخر. فمثلاً نجد السجلماسي **أكثرهم استعمالا** لمصطلح **"القول المركّب"** وما تشعّب عنه. وفي المقابل نجد حازما القرطاجني **أكثرهم استعمالا** لمصطلحي **"التَّخييل والمحاكاة"** وما تشعب عنهما من مصطلحات تصب في المجرى المفهومي المشكّل لملامح النظرية الشعرية تخصيصا، من أمثال: مصطلح "الاستفزاز، والتعجيب، والتأثير، والإطراب، والشعر. وفي المقابل نجد ابن البناء **أكثرهم استعمالا** للمصطلحات التي تصب في المجرى المفهومي لمصطلح **"التناسب"** وما تشعّب عنه.

الفصل الثالث

في إشكَال استيعاب "طَبِيعة" المصطلح الفَلسَفي

المبحث الأول

حَول "عَلاَقَات" المُصطلَح الفَلسفي

من الحقائق التي أمست قوية بارزة في الأذهان اليوم، أن اللغة ليست أداة للفكر فحسب، إنما هي أيضاً القالب الذي يتشكل فيه الفكر، وينظم تجربة الجماعة وحياة المجتمع[1]؛ ذلك بأن هذا القالب المشكِّل للفكر ليس خلقاً أعمى، بل إنه ليحوز على كافة خصائص الكائن الحي، الفاعل والمنفعل بما حوله. أما المصطلحُ، فَمِمَّا يُميِّزه - باعتباره علامة وظيفية[2] - هو طبيعته المرجعية[3] التي تُعطيه موقعاً خاصا من النظام المعجمي[4]. وهذه الطبيعة المرجعية تجعل منه علامة "مجرَّدات"، تشير من خلال مدلولاتها الاصطلاحية إلى تصنيف الأشياء وتمكن الإنسان من أدوات تحليل واقعة والسيطرة عليها[5].

وبما أن العلاقة وطيدة بين النظام المعجمي والنظام المصطلحي[6]، فإنهما محكومان غالباً في **ميلادهما ونشوئهما وتطورهما بجملة من القوانين الشمولية المنطلقة ذهابا وإياباً بين البعد التاريخي الذي** يتجاوزه ككائن مفرد، وبين النسق الخاص والداخلي لتكوينهما. وفي هذا السياق نجد أحد الدارسين يؤكد أن التصورات الذهنية ومحصّلات الأفكار الكشفية الصادرة عن العقل والفهم، والوجدانيات المعنوية المنبعثة من النفس، لا يمكنها جميعا أن تتحقق عند صاحبها، ومنه إلى غيره ببيان فراغي، كمثل القابض على الماء، بل لابد لها من أن تتحقق وتتعيّن وتتشيّأ إشارات ورموزاً بنزولها وانسكابها في أنواع من الألفاظ وأنماط من الصيغ، تتشكل في جملتها بنيانا لغويا له خصائصه وطبعه وجبلّته وسيرورة تكوّنه وتحوّله في بُعدَيْ التاريخ

(1) موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب/ م.س. 5.

(2) علم المصطلح بين المعجمية وعلم الدلالة/ م.س. 153.

(3) نفسه 153.

(4) نفسه 153.

(5) نفسه 154.

(6) نفسه 155.

والنسق الداخلي لبنيته؛ علما أن هذه البنية قد اكتسبت وحدتها وضبطها وتعقدها بضوء التجربة المعرفية التي خاضها الناطقون بهذه اللغة والمعبّرون بتلك الألفاظ والأسماء"[1].

وإذا كان "من بديهيات العقل الإنساني أن المسمّيات تسبق الأسماء"[2]، فإن للغة العادية دور وأي دور في استيلاد المصطلحات، باعتبارها عندهم - في علاقتها بتلك اللغة العادية - "شاهدا على شاهدٍ على غائب"[3]، مما سيدفع بعض الاتجاهات الحديثة الى اعتبارها "الأساس لكل اصطلاح"[4]، تكون وظيفته الأساسية هي: "تسمية الأشياء"[5] من منظور "تجربة الإنسان"[6]. وهذه "التسمية هي في حد ذاتها تحديد لخصائص ذلك الشيء وتعبير عنها"[7].

أ- ما "المصطلح الفلسفي"؟:

يرى الأستاذ عبد السلام المسدي، بأن أهم الأبعاد وأخطرها مما تتلابس به قضية المصطلحات في أسسها النظرية: البعد المعرفي والإدراكي المتصل بعلاقة كل علم بثبته الاصطلاحي من جهة، وبعلاقة الجهاز المصطلحي لعلم من العلوم بالرصيد المعجمي العام للغة من جهة أخرى[8]. ومن هذا المنطلق يبدو من البديهيات أن يرتبط حدوث "المصطلح الفلسفي" بحدوث الفلسفة ذاتها. وإذا كان حدوث الفلسفة في نسيج الثقافة العربية الإسلامية، نتج أصلا وفي الغالب عن ضربٍ من التطور الاجتماعي والفكري والسياسي، أدى بمسار تلك الثقافة ومجتمعها إلى تفاعل بخصوص بالتفكير الفلسفي والمنطقي اليوناني عموما، والأرسطي خصوصا، فإن المرآة الصقيلة، التي عكست كل ذلك هي اللغة. ذلك بأنه "ما من تطوّر اجتماعي إلا وله صدىً في اللغة، وما من تطوّرٍ علمي إلا وله صدىً في المصطلح"[9].

فلا غرابة إذن أن يعكس حدوث الفلسفة حدوثاً على مستوى الاصطلاح الفلسفي. ثم يحمل المصطلح الفلسفي حمولته النّظرية الحادثة، من سياق حدوث مُسَمَّياتِ الفلسفة ذاتها. إذ "من بديهيات العقل

---

(1) إشكالية المصطلح بين اللفظ والمعنى: ضمن التمهيد لكشاف اصطلاحات الفنون/ م.س. 7.

(2) مصطلحات النقد العربي/ م.س. 58.

(3) في المصطلحية والمصطلح/ م.س. 62.

(4) كشاف اصطلاحات الفنون1/ م.س. 14.

(5) علم المصطلح بين المعجمية وعلم الدلالة: ضمن وقائع الندوة الدولية للسانيات/ م.س. 150.

(6) نفسه 159.

(7) نفسه 159.

(8) صياغة المصطلح وأسسها النظرية: د. عبد السلام المسدي. ضمن كتاب: تأسيس القضية الاصطلاحية: إعداد مجموعة من الأساتذة الجامعيين. المؤسسة الوطنية للترجمة والتحقيق والدراسات - بيت الحكمة/ قرطاج. الطبعة الأولى 1989. ص 27.

(9) مشكلة الفلسفة/ م.س. 91.

الإنساني أن المُسَمَّيات تسبق الأسماء"[1]. قال أبو نصر الفارابي: "..وكذلك إذا حَدَثَت الفلسفةُ؛ احتاج أهلها ضرورة إلى أن ينطقوا عن معانٍ لم تكن عندهم معلومة قبل ذلك"[2]. ونجد شرحا لهذا الحدوث المصطلحي، في قولهم: "ومفاد عملية النطق بالمعاني الفلسفية: استخدام ألفاظ مستحدثة تخصّ هذه المعاني، أو نقل أسماء قريبة الشبه في دلالتها إلى هذه المعاني. وفي الحالين: إعطاء لفظ محدد لمعنى فلسفي محدد"[3]، وهذا مصداق قولهم: "المصطلح الفلسفي".

وبناء على هذا التعريف الأوّلي، يمكن استخلاص دلالات يشير إليها لفظ "المصطلح الفلسفي":

1- **المصطلح الفلسفي:** يرى الأستاذ عثمان بن طالب أن "الطبيعة المرجعية للمصطلح تعطيه موقعا خاصا من النظام المعجمي، إذ لا يمكن أن يكون تحديده كافيا، إلا إذا اقترن تعريفه وتقديم مضمونه بواقع مادي معين"[4]، وأن "الوحدات المصطلحية لعلم ما، هي نظام الأسماء (البسيطة أو المركبة) التي تعبر عن نظام الأشياء المعنية بالاصطلاح"[5] في ذلك العلم. من هذا المنطلق يمكن تعريف "المصطلح الفلسفي" بكونه: "هو اللفظ الذي يسمِّي مفهوما معيناً داخل تخصص"[6] الفلسفة. ومن طبيعة هذا "اللفظ الفلسفي"، أنه يمثل علامة من علامات التطور، حيث "طوّعَ فلاسفة العرب والناقلون قبلهم اللغة العربية، تمشِّياً مع مقتضيات العلوم الدخيلة ومراميها، فوضعوا اسماً لكل مختَرَع، واصطلاحا لكل فكرة أو معنى"[7].

وبما أن تلك النزعة الوضعية من لدن الفلاسفة قد امتدّت طويلاً، خلال قرون عديدة من تفاعلات الفلسفة مع مجالات التداول الإسلامي، وازت خلالها مراحل ممتدة، ابتداءً من مرحلة النقل والترجمة ومرورا بمرحلة الشرح والتلخيص، وانتهاء إلى مرحلة النقد والقراءات المتعددة والتأويل الخاص. وبما أن الفلسفة كانت دوما هي الأم الشرعية للمنطق، الذي هو جزءٌ منها وآلة لها في نفس الوقت، فإنه بالإمكان استخلاص صنفين بارزين من أصناف المصطلح الفلسفي:

---

(1) نفسه 58.

(2) كتاب الحروف: أبو نصر الفارابي. تحقيق محسن مهدي. دار المشرق/ بيروت. الطبعة الأولى 1970. ص 157.

(3) كشاف اصطلاحات الفنون/ م.س. 1/ 21.

(4) علم المصطلح بين المعجمية وعلم الدلالة: الإشكالات النظرية والمنهجية: ذ. عثمان بن طالب. ضمن كتاب: تأسيس القضية الاصطلاحية/ م.س. 74.

(5) نفسه 82.

(6) مصطلحات النقد العربي/ م.س. 56.

(7) مصطلحات الفلسفة عند العرب/ م.س. 9.

1-1: **الألفاظ الفلسفية العامة**: وهي مجموع الألفاظ التي استعملت في بيئة الفلاسفة استعمالاً فلسفيا، بعد نقلها من بيئتها الطبيعية في اللغة أو من بيئات علمية أخرى، استنادا إلى قانون الاستعمال[1]. أو تلك الألفاظ التي تحدّرت من أمهات الاصطلاحات الفلسفية والمنطق عن طريق الاشتقاق أو التصريف أو غير ذلك.

2-1: **المصطلحات المنطقية**: وهي الألفاظ التي تجذر عمقها المفهومي بضروب الاستعمال، حتى كان ما كان من تأسيس مستقل لاصطلاحات ومفاهيم مركزية للمنطقيات المختلفة النابعة من رحم الفلسفة. وما كان من تجذير تلك الاصطلاحات باعتبارها أمهات الألفاظ في مدار التفكير الفلسفي، مما قد يبوؤها مكانة الأمثلة الأولى المصدرية لمفردات اللغة الفلسفية.

ومن هذه المصطلحات التي تكوّن بمجموعها منظومة متكاملة داخل مدار المنطق أو يوازيها، ما يتعلق بـ"نظرية التعريف"، و"نظرية المقولات"، و"نظرية الشعر"، و"نظرية التناسب". وهاهنا أبرز الاعتبارات المحددة لأبعادها المنطقية القديمة:

أ- كونها صُنفت ونُظمت، عند تلاميذ أرسطو من المشائين اليونان، أو رواد المدرسة الرواقية. ثم صنفت من جديد عند فلاسفة الإسلاميين إلى غاية القرن السابع الهجري، تحت راية المنطقيات البرهانية التي اعتبرت آلة للعلوم جميعا.

ب- كونها خضعت، خاصة في بيئة الفلاسفة الإسلاميين ومفكريهم، خلال هذا التصنيف، للغربلة الشاملة، على أساس انتخاب الأقوى في الاصطلاحية المنطقية. وعلى أساس الأكثر استعمالا في بيئة المنطقيين منهم أو الرياضيين.

ج- كونها عُرِّفت على ضوء منطقي الحد أو الرسم الفلسفيين، وذلك بما يجعل من واقعها الدلالي مؤشرا على مدار المنطق لا الفلسفة بإطلاق؛ ولعل هذا مما يجعل من صورتها المفهومية صورة منطقية لا فلسفية بإطلاق.

(1) قال التهانوي: إن معنى أي كلمة يرتبط دائما بالسياق الذي تستعمل فيه الكلمة. كشاف اصطلاحات الفنون/ م.س. 1/ 17.

المبحث الثاني

في طَبِيعة "المصطلح الفَلسفِي" عند الفَلاسِفَة الإسلاَمِيِّين

للمصطلح الفلسفي الأرسطي ومفهومه: "حدود مرسومة"[1]، تتناغم أساساً مع الميتافيزيقا اليونانية، بالقدر الذي نجد فيه المصطلح المنطقي أو الرياضي محكومين غالبا بحدود مفهوم العلم الذي ساد في نسيج النسق اليوناني، مضافا إليه؛ مختلف القراءات الحادثة من بعدُ لمنطقيات الأورغانون. هكذا يقال بأن هذا المنطق ظل "صورة أمينة لعلمِ عصرِه"[2].

على أن هناك فرضية يتداولها الباحثون في هذا الباب مؤدّاها أن هذا "المصطلح الفلسفي" - بعد أن اقتحم بمفاهيمه، المجال الذهني السائد في مجال التداول الإسلامي، ورغم كل ما أمكن قوله، عن أن الفلاسفة المسلمين قد أخذوه غير معزول تماما عن تلك الأصول الميتافيزيقية اليونانية[3]- تجاوز في الغالب تلك الحدود المفهومية التي رسمها له اليونان قبلُ.

هذه الفرضية يمكن قبولها، باعتبارين اثنين:

الأول: نظري: ويتعلق بالسلطة التقليدية التي يمثلها "مجال الاستعمال": ذلك بأنه يسم المصطلح الوافد بطبيعة مفهومية حادثة أو شبه حادثة، تعطيه صورة دلالية جديدة وتقريبية - كلياً أو جزئياً - . والحالة أن الدراسة المصطلحية لذلك المصطلح الوافد تعجز عن ضبط مفهومه الحادث وتصنيفه حسب طبيعته، بدون الأخذ بعين الاعتبار سلطة "مجال الاستعمال". الثاني: عملي: ويتعلق بالخاصية الأساسية المميِّزة للعلوم الإسلامية الحادثة: "فنظرا لظاهرة التشابك والتداخل بين العلوم، لاسيما بين منهجياتها وألفاظها يومذاك"[4]، فإن التأمّل لطبيعة المصطلح الفلسفي، ضمن الشروط الثقافية التي أملاها مجال الاستعمال الإسلامي، يكشف، في الأغلب، عن طبيعة متشعبة. هكذا فهو: "مصطلح نحوي - منطقي - فقهي - كلامي - ديني - حكمي - معرفي - عرفاني في آن معا"[5]. ولذلك أمكن القول، عندهم، بأن طبيعة المصطلح الفلسفي عند المسلمين، منعكسة ترجيحاً في شموليته.

---

(1) مصطلحات الفلسفة عند العرب/ م.س. 7.

(2) المنطق: نظرية البحث: جون ديوي - ترجمة زكي نجيب محمود. دار المعارف/ مصر. الطبعة الثانية 1969. ص 17.

(3) نفسه 29.

(4) مصطلحات الفلسفة عند العرب/ م.س. 7.

(5) نفسه 7.

وبما أن للمرحلة آثارها[1]، وبما أن طبيعة احتكاك الفلاسفة الإسلاميين بالمصطلح الفلسفي اختلفت من مرحلة إلى التي تليها أو تسبقها، وبما أن هذا المصطلح الفلسفي عينه ليس واحداً في تكوينه ومصدره ومداره: فإن قسمة أصنافه، من زاوية ما ذُكر، اقتضت تسجيل ملاحظات، أبرزها:

2- 1: الاستعمالات الأولى للمفهوم الفلسفي: وقد تميزت بالتالي:

أ- جنوح الفلاسفة الأول إلى استعمال ما هو شمولي ميتافيزيقي من المصطلح الفلسفي: وذلك قليل بالقياس إلى عدد المصطلحات المستعملة بعد مرحلة جابر بن حيان. ومن أمثلتها نجد: ثنائيات مصطلحية مثل: الحد/ الحدود - الدين/ الدنيا - الشرع/ العقل - الحروف/ المعاني - الطبيعة/ الروح - النور/ الظلمة. . إلى غير ذلك من الألفاظ التي جسدت تداخلاً بين الألفاظ ودلالاتها الاصطلاحية، وبين المعاني العامة التي انحدرت منها، ثم تتحدد بخواصها[2].

ب- جنوح الفلاسفة الأول إلى تعريب الألفاظ الفلسفية الوافدة، التي لم يجدوا لها معادلا في اللسان العربي: وهاهنا يمكن القول بأن "جابر بن حيان أول من استعمل التعريب الحرفي للألفاظ التي لم يجد لها مقابلاً في العربية، كما في استعماله مصطلح: "هيولى" بمعنى المادة التي نجدها عند أرسطو، كما نلاحظ في الناحية الأخرى مصطلح "ما رواء الطبيعة.."[3]. وفي سياق هذه الخاصية، يلاحظ أحد الباحثين كيف صيغت العبارة الفلسفية وفقاً لبنية اللغتين اليونانية والسريالية في البدايات، ومن ثم كيف طُبِعَتْ بذهنية التركي والفارسي والأعجمي[4].

2- 2: ثمار الاستعمالات الأولى للمفهوم الفلسفي: ولعلها تجسدت في:

أ- تفاعل العبارة العربية الأصيلة، ببنيات الألفاظ الوافدة أو الموفَدة: وبذلك أصبح المصطلح الفلسفي جامعا "بين البديء بالطبع والوليد بالوضع"[5]. وسيكون لهذه الخاصية المخضرمة في هذا المصطلح شأن وأي شأن في مقاومته لأمد بعيد من قِبَلِ مجال التداول الإسلامي، وسيسعى مفكرون إسلاميون كبار إلى إعادة بناء العبارة الفلسفية من جديد قصد تبيئتها وإعادة بنائها لتأمين وجودها. نجد هذا مع

(1) مصطلحات النقد العربي/ م.س. 58.
(2) المصطلح الفلسفي عند العرب/ م.س. 24.
(3) نفسه 27.
(4) مصطلحات الفلسفة عند العرب/ م.س. 9.
(5) نفسه 9.

الغزالي، وابن تيمية، وابن حزم، وأبي الحسن الأبياري، وغيرهم كثير ممن قاموا بنقلة مفهومية، أو نقلة مصطلحية متميزة في هذا الباب[1].

ب- مزاحمة منطق العرب الأصيل ممثلاً بالنظام البياني، من طرف منطق يوناني وافد: فأصبحت الألفاظ الفلسفية، من حيث بنياتها وتراكيبها، لا تحيل إلى بلاغية العبارة العربية النابعة من البيان العربي، بل تحيل على خلفيات منطقية صورية ماورائية[2]، مما سيغيّر لاحقاً من طبيعة نظرة البلاغيين المتأخرين إلى بلاغتهم[3]، وهاهنا تبرز فرضية أخرى مفادها: أن التفكير النقدي البلاغي المتأخر سيتحوّل، في الأغلب، إلى طلب المنطق الأرسطي، الممثل في أقسام الأورغانون، بدل المنطق العربي المجسد في النحو والبيان العربي، بما يعني أنه - من وجهة نظر معينة - سيتحول إلى البحث عن الطابع المنطقي للعبارة العربية[4]، بدل الطابع البياني – النقدي والبلاغي - الذي انشغلت به تركة البيان العربي قبلُ، مما ستكون له انعكاسات فكرية وثقافية واضحة فيما بعد.

---

(1) يقارن بمبحث الحد عند الأصوليين: مظاهر النقلة المفهومية وآثار النقلة المصطلحية. ذ. ادريس القاسي الفهري. دراسات مصطلحية/ مجلة حولية محكمة يصدرها معهد الدراسات المصطلحية بفاس. العدد الأول 2001/1422. ص 29-51.

(2) يقارن ب: بنية العقل العربي/ م.س. 492، في سياق شرحه للبعد الميتافيزيقي للمقولات عند أرسطو.

(3) نفسه 25-26.

(4) التراث والحداثة/ م.س. 150. ويقارن بالأثر الأرسطي/ م.س. 725-727.

المبحث الثالث

في طَبيعة "المفهوم الفَلسفِي" عند النُّقَّاد والبَلاغيِّين

إن المصطلحات الفلسفية الوافدة بمفاهيمها - سواء كانت قد زُرعت زرعا في نسيج المعرفة العربية الإسلامية، أو كانت قد تفاعلت معها بطريق الترجمة لضرورة حضارية - لم تنزل"بوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ"[1] معرفي، ولا كانت رنة جرسٍ ثقافية داخل خرسٍ حضاري، ذلك بأن "التراث اليوناني قد اصطدم بأمّة لها تاريخها الثقافي، ولها لغة في أوج عنفوانها، ولها دين سماوي"[2].

وهكذا فإن الأطروحة التي تقول باستواء بنيان النقد والبلاغة العربيين بسبب تلاقحٍ مُعيَّن حدث بين شِعرية العرب وشِعرية الإغريق[3]، تبدو ضعيفة ولن تصمد أمام الحقيقة التاريخية الموضوعية، "ويوم تُجمَعُ الأقوال النقدية التي حفل بها القرنُ الثاني، وتصنَّف وتُدرَس وتحلَّل، يتهاوى رأي القائلين بالتأثير الأرسطي في البلاغة والنقد العربيين"[4]. وأصبح من نافلة القول، الإشادة ببعض تلك الحقائق التاريخية الموضوعية، التي منها: "توطّد البيان العربي قبل أن يعرف العرب أرسطو، ومن الثابت أن الشعر العربي ظل عربي النشأة شكلاً وروحاً، وظل للعرب اعتدادٌ مطلق بشعرهم، وظل ذلك الشعر يمثل سلطة مرجعية في تاريخ الفكر العربي"[5].

وإذا كانت ثمة علاقة جدلية بين فكر الأمة العربية ونقدها، فإنه "لا عجب أن يكون الشعراء هم أول من سمّى المواليد الأولى للنقد العربي"[6]، وأن يظل الشعر، سواء في عصر الجاهليين أول الإسلاميين"علما من علوم العرب"[7]، بالقدر الذي نضج معه النقد العربي نضوجا، كانت أخصّ خصائصه: التّسلُّح التامّ "بخصائص العبارة العربية"[8].

وإذا كان تاريخ النقد العربي القديم، يعتبر أبا عثمان الجاحظ في مقدمة المؤسسين للجمالية البيانية في التراث العربي - وهو الذي اشترط في ثقافة المتكلم: "أن يكون الذي يحسن من كلام الدين في وزن الذي

---

(1) سورة: إبراهيم. جزء من الآية 37.
(2) الأثر الأرسطي/ م.س. 255.
(3) بنية العقل العربي/ م.س. 25.
(4) الأثر الأرسطي/ م.س. 256.
(5) نفسه 255.
(6) مصطلحات النقد العربي/ م.س. 58.
(7) الأثر الأرسطي/ م.س. 256.
(8) نفسه 256.

يحسن من كلام الفلسفة[1] - فإنه، استعمل ألفاظ البرهان والجدل والقياس في معان بعيدة كل البعد عن المعاني التي اتخذتها في منطق أرسطو[2].

ويعتبر ابن المعتز لدى عدد من الباحثين، واضعا لكثير من المصطلحات التي أثارت جدلا واسعا بين مؤرخي البلاغة العربية، بيد أنه يُرجَّح عند الدارسين أن المصطلح الفلسفي بأبعاده المنطقية الدقيقة عند أرسطو لا وجود له في كتاب البديع، أو على الأقل لا وجود للمعاني التي قصدها أرسطو.

لكن الواضح هو أن المعركة اشتدت اشتدادا واسعا بين المنطق اليوناني ومنطق اللغة العربية، خلال القرن الرابع الهجري، وتمثل المواجهة العنيفة التي جرت في أثناء القرن الرابع الهجري، فوهة عظمى جلّت عنف الصراع وكشفت النقاب عن طبيعة الزوايا التي تناول من خلالها البلاغيون وعلماء اللغة والمنطقيون علاقة الألفاظ بالمعاني وعلاقة كل ذلك بأساليب العرب في فن القول.

ويُستنتَجُ - من خلال استقراء سيرورة الحركة الفكرية التي دارت رحاها خلال هذا القرن - بأن هذا المصطلح الفلسفي دخل غالبا مدار الجمالية العربية عن طريق قناة الفلاسفة أنفسهم، بما يعني أن الحضور الحقيقي للمفاهيم الفلسفية الجمالية، تجسد بشكل أوضح داخل ما يمكن أن يسمى بالاتجاه النقدي النظري في الفلسفة الإسلامية أولا، ثم كان ما كان من ذلك الحضور الفلسفي المتدرج، أسماء ومفاهيم، في بيئة النقاد والبلاغيين.

صورة ذلك ما نجده، مثلاً، عند أبي نصر الفارابي من نظرات نقدية، تؤسس لملامح واضحة لما سُمّي لاحقاً بنظرية الشعر، بحيث يمكن أن يقال بأن ما قد نعثر عليه في مصنفاته الفلسفية - مثل "رسالة في قوانين الشعراء" و"كتاب الشعر" و"جوامع الشعر" و"كتاب العبارة" - من نظرات لسانية ومنطقية ونقدية نظرية، يعكس وجها من تلك الزوايا والكيفيات التي منها نظرت الفلسفةُ إلى جزئيات البيان العربي.

وبالتالي يجوز أن يقال بأن تركة البيان العربي، تحصنت في معظم تاريخها بخصائص العبارة العربية الأصيلة، وأن ذلك الحضور المتدرج لمصطلحات المنطق والرياضيات في ثلة مصنفات النقد والبلاغة، كان في الأغلب لعلل وغايات غير الحاجة إلى اصطلاحات الفلاسفة - في ذاتها - بل بغاية إعادة قراءة جزئيات البيان العربي قراءةً منطقيةً تنسيبيةً. ولعل هذا انعكس، أكثر ما انعكس، على مفهوم الشعر والنثر العربيين اللذين ظلا - رغم كل مظاهر التطور التي طرأت عليهما - متشبثين بصلة الرحم التي تجعل من الأول لغة للوجدان والروح لا لغة الحدود والتعريفات[3]، وتجعل من الثاني لغة البيان والتبيُّن لا لغة الماورائيات الأرسطية.

---

(1) الحيوان/ م.س. 2/ 134.

(2) الأثر الأرسطي/ م.س. 294.

(3) مصطلحات النقد العربي/ م.س. 63.

على أن هوية المصطلح الفلسفي لدى النقاد والبلاغيين - المتأخرين منهم على الخصوص - ذوي النزوع النظري العقلي، كانت ذات طبيعة منطقية رياضية في الأغلب، على هذه الطريق يرى بعض الباحثين بأن هؤلاء استشرفوا بذلك أفقين اثنين: الأول: **أفق تنظيم وغربلة تركة البيان العربي**، وذلك عن طريق تطعيم البلاغة والنقد العربيين بحشد من الاصطلاحات والمفاهيم المنطقية المقولية التجنيسية، والرياضية والتنسيبية. الثاني: **محاولة الوقوف على فرضية السمات المنطقية الرياضية المبثوثة** في تركة البيان العربي؛ بما يعني عند هم أن البحث عن مفاهيم المنطق والرياضيات في مصنفات تراثية مثل "منهاج" حازم، و"منزع" السجلماسي و"روض" ابن البناء، يفضي إلى اعتبارها مصادر تعريفية بمدى تأثير منطقيات "التصور" المنطقية أو "التنسيب" الرياضية، في بناء زاوية نظر مميزة إلى تركة البيان العربي، ولعل تلك هي الزاوية التي يرى الباحثون أنها منها نظرت الفلسفة إلى جزئياتها النقدية والبلاغية.

المبحث الرابع

في طَبِيعة "المفهوم الفَلسفِي" لَدَى رُوَّاد الاتِّجاه الفَلسفِي

4- 1: مُلاحظات أوَّلية:

إذا كان المصطلح الفلسفي "هو مجموع الألفاظ الاصطلاحية لتخصص"[1] الفلسفة، والتي نجدها في أثناء المتن الفلسفي جملة، سواء كان يونانيا أو عربيا إسلاميا، فإن المصطلح الفلسفي لدى رواد "الاتجاه الفلسفي" بالغرب الإسلامي الوسيط، هو **مجموع الألفاظ الاصطلاحية**، التي انتقلت بمفاهيمها من بيئة الفلسفة والمنطق والرياضيات، إلى بيئتهم النقدية والبلاغية المغربية، مع الاختلاف في **سياق الاستعمال، وخصوصية الصناعة، وطبيعة المباحث اللصيقة باللسان العربي**.

والعصر الذي عاش ضمنه رواد الاتجاه الفلسفي المغربي في النقد والبلاغة، يمثل بضرب من التمثيل، إحدى معاني **الاستواء** لسيرورة تطور المصطلح المنطقي والرياضي في هذه البيئة، وأحد معاني **استواء اللغة الفلسفية** بشكل عام. على أن ما يمثل غالباً هذا الوعي الاصطلاحي المنطقي الرياضي أكثر، هو ما قام به ابن البناء المراكشي العددي - وهو أحد أبرز رواد هذا الاتجاه - من محاولات جادة لبيان "**مقاصد العقليات**"[2] التي جمعها، وبَيَان لوازمها وأعراضها بعد فهم معناها[3]؛ مما قد يجعل رسالته تلك، التي صنفها في **الكُلِّيات المنطقية**، رسالة تضاف بطبيعتها التكوينية إلى **رسائل الحدود الفلسفية الشهيرة** التي تواتر شأنها انطلاقا من جابر بن حيان إلى سيف الدين الآمدي وأبي الوليد ابن رشد. فإذا أضيفت إلى إنجازاته المصطلحية في رسالة الكليات، رسالته "مراسم الطريقة في فهم الحقيقة من حال الخليقة"[4]، مثَّلَ كل ذلك وجها آخر لوعيه الفلسفي العميق والنوعي بالقضية الاصطلاحية في أبعادها الوظيفية والأنطولوجية، ذلك من غير أن **يُهمل** الدور البارز الذي قام به حازم القرطاجني في مجال **التنظير الشعري** خاصة، والدور البارز الذي قام به السجلماسي في مجال **التنظير الاصطلاحي والتجنيسي**. وكل ذلك قد يفضي إلى استنتاج ملاحظتين:

الأول: أن هذه المرحلة من تاريخ المغرب الثقافي الوسيط؛ هي، على الأرجح، حقبة وعي مصطلحي ناضج، لأنها تجسد - بامتدادها الزمنى المنطلق بعيدا من القرن الخامس الهجري - ثمرة من ثمار

---

(1) نفسه 57.

(2) شرح رسالة الكليات/ م.س. 29.

(3) نفسه 29.

(4) مراسم الطريقة في فهم الحقيقة من حال الخليقة: ضمن كتاب: من تراث ابن البناء المراكشي. تحقيق عمر أوكان. دار أفريقيا الشرق. الطبعة الأولى 1995.

إنجازات الفلاسفة وعلماء الإسلام في رسائل الحدود والرسوم ونقدها خلال الأحقاب التاريخية السابقة. ولذلك يمكن أن تجسد هذه المرحلة المغربية الوسيطة مشروع قراءة شمولية محصّلة لأعمال الفلاسفة والمنطقيين أنفسهم.

الثاني: أن وحدة المعين النظري الذي استقى منه هؤلاء الرواد مصطلحاتهم الفلسفية والمنطقية والرياضية، تؤشر غالبا على حاجة هذا العصر إلى آلة المنطق التصوري والرياضي. والمرجح أن هذه الحاجة كانت تؤشر بدورها، وغالباً، على غايات ثقافية وفكرية عامة لا جمالية فحسب.

وهكذا يستنتج بأن الخصائص الكلية التي مازت المصطلح عندهم تأخذ مقوماتها من طبيعة ذلك النزوع الفكري المخصوص؛ ومن أبرز تجلياتها:

أ- ارتداد المصطلح الفلسفي الميتافيزيقي اليوناني إلى أضعف مظاهر حضوره ضمن أعمال هؤلاء الرواد، اللهم إلا من تلك المصطلحات التي ارتبطت بمنطق التصورات ارتباطا عضويا كمصطلحي 'النفس' و'العقل'.

ب- اندفاع المصطلح المنطقي والرياضي إلى أقوى مظاهر حضوره المفهومي والاسمي على حد سواء، في أعمال هؤلاء الرواد. ولعل هذا الاندفاع هو مما جعل من هذه المرحلة المغربية الوسيطة حقبة رياضية وتجريبية رشحت إنجازاتها لعبور كوني.

ج- انسجام هذه الحركة المصطلحية - مداً وجزرا - مع الشروط التاريخية التي استوجت - فيما استوجبت - السعي الحثيث إلى تحقيق الانتظام المفهومي والتصوري، الذي يفضي بدوره إلى فرضية تحقيق ضرب من الوحدة المجتمعية والسياسية المنشودة.

وانطلاقا من هذا السياق العلمي العام الذي شارك هؤلاء الرواد في تجسيد معالمه - يمكن تصنيف مصطلحاتهم، بحسب مدارات اشتغالها، إلى أصناف ثلاثة:

أولا: **مصطلحات منطقية ورياضية مركزية**: وابن البناء المراكشي، هو أقدر من يجسد - ضمن رواد الاتجاه الفلسفي بالغرب الإسلامي الوسيط - تلك الخلفية المنطقية والرياضية النظرية القوية في مدار تشييد الكائنات المنطقية والرياضية الكلية ضمن أعماله الشهيرة. في حين يمثل كتاب المنزع للسجلماسي، فيما يمثله، تلك المرآة التطبيقية الصناعية الصقيلة لمخزون رسائل ابن البناء سواء في الكليات المنطقية أو الكائنات الرياضية. ولعل ما عساه عكس عنده كل ذلك، نقديا وبلاغيا، هو تلك المنظومة من أمهات المصطلحات التي رُسمت بواسطتها الملامح التصورية لشجرة البلاغة العربية.

على أننا نجد هذا الحضور المنطقي والرياضي عموما في أعمال الرواد جميعهم: في المنزع البديع أولا، وبدرجة أقل في الروض المريع، أو بأسلوب مختلف في منهاج البلغاء. ويمكن التمثيل لهذه المصطلحات الأمهات تمثيلا لا حصرا ب: الجنس - الجنس العالي - الجنس المتوسط - النوع - الفصل - الخاصة -

الجوهر - العرض - الكم - الكيف - الوضع - الأين - المتى - الإضافة - الفعل - الانفعال - الكلّي - الجزئي - الذات - الموضوع - المحمول - العدد - الانفصال - الاتصال - التساوي - التوازي - التقابل - التضاد...

ثانيا: **مصطلحات فلسفية عامة**: وما يمثلها أكثر هو تلك الألفاظ الطبيعية والميتافيزيقية والعلمية، التي استعملت بدلالة فلسفية عامة أكثر مما استعملت عند المنطقيين أو الرياضيين. وهذه استعملت عند رواد الاتجاه غالبا في **قراءة الصور الجزئية المثبوثة في المتن البلاغي العربي**، وتشخيص مكونات أنواعها الأسلوبية التي ورثها الاتجاه من تركة البيان العربي السابقة عليه. ويمكن التمثيل لهذا النوع بتلك الألفاظ الفلسفية المشتركة الاستعمال مع بيئات علمية غير فلسفية كبيئتي الأصول والكلام والنحو. ومما يمثلها نجد: الكلام - التأليف - التجريد - التفسير - الأصل - الفرع - الحال - المعقول - المحسوس - الوجود - العدم - النفس - الماهية - الحقيقة. .

ثالثا: **مصطلحات فلسفية بيانية**: ويمثلها عندهم، تلك الطائفة من المصطلحات المركزية التي نظرت بواسطتها الفلسفة إلى الخطاب البلاغي بصفة عامة. وهذا الضرب من المصطلحات يبدوعند حازم القرطاجني أظهر فيما يخص الخطاب الشعري، وعند ابن البناء والسجلماسي أوضح فيما يخص الخطاب البياني جملة. ويمكن التمثيل لذلك ب: التخييل - القول المخيل - الأقاويل - الشعر - الخطابة - الأسلوب - الوزن - الموسيقى - الإيقاع - العبارة الشعرية - المحاكاة - الانفعال التخييلي - الاستفزاز - التعجيب - الإطراب - المعنى - اللفظ - الطراءة - الخيال..

ويبقى مع ذلك أن ما أنجزه ابن البناء المراكشي في "رسالة الكليات" على الخصوص، ثم في "روضه" النقدي والبلاغي "المربع"، وما أنجزه السجلماسي في "منزعه" النقدي والبلاغي "البديع" من مباحث مصطلحية واضحة، يجسد إشارات قوية تجعلهما غالبا من أبرز رواد هذا الاتجاه الفلسفي من حيث الإسهام في توظيف المصطلح المنطقي والرياضي.

4- 2: طَبِيعة القَضيَّة الاصطلاَحية لَدَى ابن البَنَّاء المُرَّاكشي:

إذا كانت المجالات الفكرية المتنوعة التي اهتم بها ابن البناء المراكشي، غير خاضعة لمنطق الصدفة، "بل هناك خيط رابط بينها"[1]، فإنه بالإمكان اعتبار "رسالة الكليات" المنطقية مصنفا فلسفيا منتميا إلى المرحلة الأخيرة من حياته العلمية، التي تميزت في العموم منها "بطغيان المجالات الدينية واللغوية"[2]. ولذلك نجد أهم مصنفاته في هذا المدار أُلِّف ضمن هذه المرحلة المميزة من مسيرته الفكرية، وبصفة خاصة كتاب الروض

(1) حياة ومؤلفات ابن البنا المراكشي/م.س. 68.

(2) نفسه 62.

المريع، وكتاب الدليل من مرسوم خط التنزيل وأخيرا مراسم الطريقة في فهم الحقيقة من حال الخليقة وشرحه"[1].

وإذا كان كتابه المنطقي الرياضي: "رفع الحجاب عن وجوه أعمال الحساب" يمثل إحدى الخلفيات النظرية لمصنفه النقدي والبلاغي "الروض المريع" بسبب ما نجده من فقرات منه"مأخوذة حرفيا من رفع الحجاب فيما يخص قواعد النسبة التي يطبقها ابن البناء في مجال البلاغة"[2]، فمن المرجح جدا أن تكون "رسالة الكليات" خلفية منطقية أخرى لهذا المصنف البلاغي بسبب ما تتضمنه بطبيعتها المعجمية المصطلحية من مخزون منطقي اصطلاحي استراتيجي، يجعلها رسالة مميزة في "الضوابط المنطقية"[3] لما بعدها من مصنفات علمية في علوم اللسان لديه على الخصوص.

ومن هذا المنطلق المرجعي يمكن اعتبار "رسالة الكليات" لابن البناء مرآة عاكسة لوعيه الاصطلاحي المفهومي، بما يجعلها عتبة مناسبة للإطلالة الموجزة على أهمية القضية الاصطلاحية في تجربة ابن البناء المراكشي العددي.

* ابنُ البَنَّاء والوَعي بشُمولية القَضيَّة الاصطِلاَحيَّة:

ينهج ابن البناء في التنظير للقضية الاصطلاحية نهجا مختلفا في آلاته عن نهج السجلماسي؛ هكذا نجده منطلقا في تحليلاته وتعليلاته من خلفيات تبدو بادئ الأمر متقابلة وربما متضادة؛ ويتعلق الأمر بالخلفيتين: المنطقية والصوفية. والواقع أن خاصية التكامل بين العلوم في مسيرته العلمية الغنية، انعكست على التكامل المنهجي للدلالة على أن منطلقات المنطق لا تضاد منطلقات التصوف عنده، إذ كلاهما من الحق، والحق لا يضاد الحق بل يناسبه، كما هو مشهور عند لفيف من المنطقيين الإسلاميين، وهكذا "قد يكون للمناسب نظير في الشرع فيسمى مؤثرا، وقد يكون موافقا لتصرفات الشرع خاصة فيسمى ملائما، وقد لا يكون كذلك فيسمى غريبا"[4]، "ومدار الأمر في الاجتهاد على الترجيح، وطريقه لا تنحصر"[5].

---

(1) نفسه 62.

(2) نفسه 62.

(3) نفسه 73.

(4) رسالة في الجدل: ضمن كتاب: من تراث ابن البناء المراكشي/ م.س. 74.

(5) نفسه 76.

فإذا كان ابن البناء - على ضوء هذا التكامل المفترض عنده - يرى بأن "النفس"[1] هي مصب إدراك "الأمر الكلي الذي وقع به تشابه الجزئيات"[2]، فإن لها مدارج وآلات تخولها لمرتبة إدراك ذلك الأمر الكلي، تتشكل حسب طبيعة الجزئيات الدالة عليه. هكذا يجعل للمحسوسات "صوراً" دالة على حقائقها[3]، هي بمثابة العوارض واللوازم الدالة على وجودها في النفس؛ مثلها في ذلك كمثل الألفاظ والأسماء الدالة على معانيها، فهي صور لها وعلامات عليها في مرآة النفس.

ونجد عند ابن البناء مفاهيم مسعفة على فهم علاقة النفس بإدراك المعاني:

أ- من ذلك مفهوم "العلامة" الدالة على حقيقة الشيء غير المحسوس[4]. وهذه تتميز عنده بكونها عبارة عن وضع تخييلي تسلكه النفس لمنح المعقولات صورة متوهمة عنها، ما دام الوهم "هو اتباع الخيال"[5].

ب- ومن ذلك مفهوم "العقل" الذي من خصائصه عنده أنه أعلى مرتبة من النفس في إدراك المعقولات، ذلك بأنه "لا يضع لشيء رسما أبدا"[6] كما هو الحال عندها، وإنما سلاحه إدراك العلاقات العقلية عن طريق "وجدان اللزوم في الأشياء"[7]، وهكذا تكون له وحده "أبدا الشهادة للحق"[8].

والمرجح أن الوعي بالمعقولات ودورها في بناء الاصطلاحات سابق، عند ابن البناء، على الوعي بأسمائها؛ ولذلك جعل المعاني الكلية هي الموصوفة - أصالة وبالذات - باسم "الكليات"، في حين جعل الألفاظ من بعدُ كلياتٍ بالعرَض فحسب[9]، مع أن سعي النفس إلى معرفة الأسماء لا يقل عنده قيمة عن سعيها إلى معرفة المعقولات، "لأن المُعَرِّف للشيء، معرفته سببٌ لمعرفة الشيء"[10] المُعَرَّف.

---

(1) يراجع مفهوم النفس ضمن شجرة المصطلحات المنطقية ج2. ونجد عند ابن البناء مفهوم العقل أحيانا دالا على أهم آلات النفس لبناء تصورات متكاملة ونامية حول الأشياء والعالم من حولها. وهكذا نجده يقول عن مفهوم العقل: "والعقل يقال باشتراك على أمور: أولها الوصف الذي به يفارق الإنسان سائر البهائم، ويستعد لقبول العلم النظري والصناعات الفكرية، وهي غريزة فيه كأنه نور يقذفه الله في القلب. وثانيها علوم ضرورية؛ وهي التي يجد الإنسان كأنه فطر عليها. وثالثها؛ علوم تستفاد من التجارب لمجار الأحوال. ورابعها؛ تعرف عواقب الأمور وإقماع الشهوات الداعية إلى العاجلة بها..". شرح رسالة الكليات/ م.س. 32.

(2) مراسم الطريقة في فهم الحقيقة من حال الخليقة: ضمن كتاب: من تراث ابن البناء المراكشي/ م.س. 81.

(3) نفسه 82.

(4) نفسه 82.

(5) نفسه 82.

(6) نفسه 82.

(7) نفسه 82.

(8) نفسه 82.

(9) رسالة الكليات/ م.س. 22.

(10) نفسه 22.

ولذلك كانت الكليات اللسانية عنده، تشكّل جزءاً هاماً من مفهوم الكليات الشاملة التي رام جمعها في رسالته المنطقية ثم شرحها[1]، مع أن تلك الكليات اللسانية منها لا تمثل سوى صنف واحد من مجموع ثلاثة[2]. وهكذا تبدو المعقولات في مشروعه متعالقة بروابط جدلية مع أسمائها، وذلك لاعتبارات لعل أبرزها:

أ- إذا كان **للمعقولات الكلية** دورا وأي دور في تشييد الإدراك الإنساني، عند ابن البناء، فلابد أنها تتبادل الأدوار - خلال عملية ذلك التشييد المعرفي - مع ما يناظرها من **أسماء موضوعة** أو أشياء موصوفة خارج الذهن.

ب- إن "**ضوابط النظر**"[3]، عنده، لا تقتصر على "ضوابط المعقولات"، بل هي متوازية مع ضوابط أخرى لا تقل عنها أهمية، وهي "**ضوابط الألفاظ**" و"**ضوابط المعاني**"[4].

ج- أن أصناف "المخاطبات"[5]، عنده، لابد وأنها بحاجة إلى "**معرفة النحو**"[6]، باعتباره مسؤولا مركزيا عما يؤشر عليه اللفظ من دلالة على المعنى، سواء كانت تلك الدلالة لغوية جمهورية عامة، أو كانت دلالة وضعية اصطلاحية خاصة[7]. وذلك لكون **الاسم** هو الحاكم غالبا في "اعتبارات المعاني" التي "**تختلف باختلاف الاسم**"[8]، والأغلب أنها اعتبارات شمولية موشوجة الآصرة بلغة وثقافة كل أمة على حدة.

د- هكذا لابد، عنده، من "لفظ يدل على معنى"[9]، دلالة وضعية عامة تسبق الوعي الدلالي الخاص المقترح من قبل بيئات صناعية حادثة. وهكذا تسبق مرحلة **الوضع** العام للألفاظ الدالة على المعاني، مرحلة **الاستدلال بها**[10] في الاصطلاح الخاص، "والواضع لها معلم لغيره، ومُفهِمٌ له، وإلا لم يحصل الاستدلال بها للغير"[11].

---

(1) نفسه 21.

(2) نفسه 22.

(3) شرح رسالة الكليات/ م.س. 34.

(4) نفسه 34-35.

(5) نفسه 34.

(6) نفسه 34.

(7) نفسه 34-35.

(8) نفسه 35.

(9) نفسه 33.

(10) نفسه 33.

(11) نفسه 33.

أن التقسيم الثلاثي للضوابط المنطقية، عند ابن البناء - ألفاظ/ معاني/ معقولات - يؤشر على أن للكليات المفهومية ثلاثة تجليات متدرجة: قد تقبل المراوحة العكسية فيما بينها، لكنها أبدا لا تقبل أي اختلال في طبيعة انتظامها التراتبي كنسق يبدأ من الألفاظ لينتهي بالمعقولات أو العكس، فيما يبقى ضابط المعاني واسطة العقد الثلاثي لقوانين النظر الكلية. ولعل هذا يفضي عنده إلى:

أ- اقتران "ضوابط الألفاظ" بسياق الدلالة الجمهورية العامة في اللسان العربي - أو لسان أية أمة أخرى، يناظر غالبا اقترانها بسياق مرتبة الإدراك الحسي للعلم[1]، التي منها العبارة باللسان عما في الضمير[2].

ب- إذا كانت "ضوابط المعاني" تقترن أحيانا بسياق الدلالة الجمهورية[3]، وبسياق الدلالة الصناعية أحيانا أخرى[4]، فإنها من جهة ثالثة، تقترن بسياق مرتبة الإدراك الخيالي[5].

ج- أما "ضوابط المعقولات" فهي عنده، ممر الإدراك الإنساني الأوحد إلى اكتشاف المجهولات، انطلاقا من تحصيل المعلومات بضوابط الألفاظ والمعاني، باعتبارها منطلقات مبدئية لذلك الإدراك. بيد أن تلك العتبة قد تكون حاجزا أحيانا دون حصول الإدراك على لب الأشياء المجهولة؛ واللب هو خالص الشيء وصفوه[6]. ولذلك لابد من خطوات تخلص تلك المعقولات من الوهم، وتسعى إلى تجميعها في الذهن بعد[7].

على أن تلك الخطوات، عند ابن البناء، تمتاز بكونها ذات طبيعة مزدوجة: إنها أولا: **طبيعة نخبوية مقصورة** على صنف خاص من الناس، وأولئك لديه هم السالكون نحو مدارج المعقولات، مسلحين بقدرة غير عادية على وصف الشيء المعقول[8]، ثم تخليص المفهوم منه بالفكر تخليصا يؤدي إلى اللب[9].

وإنها؛ ثانيا: **طبيعة ربانية نورانية**؛ ذلك بأن المعوّل لديه في تحصيل تلك المعقولات الكلية، ومقاربة لبابها هو نور الله عز وجل، لا نور العقل البشري[10].

---

(1) رسالة الكليات/ م.س. 21.
(2) نفسه 21.
(3) شرح رسالة الكليات/ م.س. 35.
(4) نفسه 35.
(5) رسالة الكليات/ م.س. 21.
(6) شرح رسالة الكليات/ م.س. 35.
(7) نفسه 35.
(8) نفسه 35.
(9) نفسه 35.
(10) نفسه 35.

المبحث الخامس

طَبِيعة القَضيَّة الاصطِلاَحيَّة لَدَى السِّجلماسي

يمكن الإطلالة على مفهوم "الاصطلاح" عند السجلماسي، في كونه عبارة عن **اتحاد الاسم الخاص بالمفهوم الحادث ضمن الصناعة المعينة**، بما يؤدي إلى **رسم حقيقة المفهوم داخل حدود الاسم، بصورة تتحقق فيها المساواة التامة بين دلالتهما**[1]، باعتبارهما الركنين المركزيين لعملية الاصطلاح.

وطبيعة المصطلح الفلسفي، في مشروع السجلماسي، يمكن أن تكون لها أبعاد مختلفة، انسجاما مع **الطبيعة المركبة** لأفق القضية الاصطلاحية ذاتها ضمن هذا المشروع، وقد تتسع هذه الطبيعة المركبة لقضية الاصطلاح، عنده، لتشمل **قضية الاصطلاح الفلسفي**، وأفق استعماله للتعبير عن هاجس المفهوم في مدار الأساليب البيانية العربية، وحضوره بنيويا في نسيجها حتى تحقق بعدها المنطقي الأبعد، المتمثل في أفق "**صناعة كاملة**" للبلاغة.

هكذا تتحدد طبيعة "المصطلح الفلسفي" عنده، انطلاقا من أبعاد، أبرزها:

5- 1: الوَعي بأهمية الاصطِلاَح:

وهذه الأهمية، عند السجلماسي، تتأسس بطبيعتها على الوعي **بأهمية التصورات الكلية** في تخليق المعاني داخل النفس الإنسانية، سواء كانت هذه المعاني فلسفية أو نقدية أو بلاغية، لذلك نجده يراهن في قضية الاصطلاح على أمرين:

الأول: أهمية المَفاهيم: إذ لابد من الرهان على "قيام المعاني وتصور جوهرياتها وطبائعها[2] في النفس قياما كافيا لتفهيم الصناعات الحادثة، وهذا لا يكون، عنده، سوى باستفراغ "الوسع في البحث والتنقير عن إثباتها وجوهرياتها وطبائعها[3]. وهاهنا تبدو التصورات عبارة عن **كليات مجردة سابقة في الوجود على وجود الأسماء وأهميتها**[4]. **فتصور المعاني سابق على الاصطلاح عليها**، وما يحدد هوية المصطلح، عنده، هو خلية المفهوم التي تتشكل في رحم النفس وتنمو هناك وتترعرع حتى درجة الاستواء، ثم

(1) المنزع البديع/ م.س. 390.

(2) نفسه 373.

(3) نفسه 373.

(4) نفسه 372.

بعد ذلك تخرج من تلك الرحم الباطنية عارية فتكون بذلك في أمس الحاجة إلى لباس الاسم، ومن هنا أهميته[1].

الثاني: شُمولية التَّصوُّر: ذلك بأن الإحاطة بمدار المفهوم، وبناء التصور الأكمل[2] حوله في النفس – التي هي عنده مناط استقراء المعاني واستخلاصها من أرحام الأسماء[3]– لا يتحقق تحققا منطقيا كافيا سوى بتوفية "جهات المطالب حقوقها"[4]، ومطالب الشيء هي: "هل هو؟، وما هو؟، وكيف هو؟، ولِمَ هو؟"[5].

وتبدو شمولية هذه المطالب، عنده، في كونها عبارة عن أسئلة كلية مقولية، تتحدد وظيفتها المنطقية في قدرتها على رسم صيغ وجود الشيء المحسوس أو المجرد، بما يؤدي إلى رسم صورة وافية عنه في النفس. قال السجلماسي: "ولما كان السؤال طلبا، وكانت المطالب متعددة، وكانت أمهاتها بنظرٍ ثلاثة، وبنظرٍ آخر ستة: أما الثلاثة فمطلب: "ما"، ومطلب: "هل"، ومطلب: "لِمَ". وأما الستة فإن مطلب "ما" قسمان: أحدهما الذي بحسب الاسم، أي الذي يُطلب به مدلول الاسم فقط، كقولنا: "ما الخلاء؟ والعنقاء؟"، والثاني الذي يُطلب به حقيقة الذات، كقولنا: "ما الحركة؟وما المكان؟". ومطلب"هل"قسمان: أحدهما بسيط، وهو مطلب هل الشيء موجود على الإطلاق؟، أو ليس موجودا على الإطلاق؟، والآخر مركب، وهو: "هل الشيء موجود كذا أو ليس موجودا كذا؟"، فيكون الموجود رابطة لا محمولا، كقولنا: "هل العالم موجود محدَثاً أو ليس موجودا محدثا؟". ومطلب "لِمَ "قسمان: أحدهما: الذي بحسب القول، وهو الذي يُطلب به الحد الأوسط، الذي هو علة التصديق في قياس ينتج مطلوبا، والثاني: الذي بحسب الأمر في نفسه، وهو الذي يُطلب به الحد الأوسط، الذي هو علة لوجود الشيء في نفسه، على ما هو عليه وجوده مطلقا أو بحال ما"[6].

5- 2: الوَعي بأهمية المُصطلح الفَلسفي:

إذا كانت العملية الاصطلاحية، عند السجلماسي، تتشخص في كونها عبارة عن تخصيص الاسم العام بدلالة صناعية خاصة، تنشأ في بيئة علمية مخصوصة[7]، فإن هذه العملية الاصطلاحية ذاتها – وضمن مشروعه المصطلحي، النقدي والبلاغي – لم تتشخص بوضوح سوى بانخراطه التام في مسلسل اقتراض

---

(1) نفسه 249.

(2) نفسه 345.

(3) نفسه 267.

(4) نفسه 373.

(5) نفسه 373.

(6) نفسه 422-423.

(7) وهذا هو ما يطلق عليه، أحيانا، في المنزع: "النص" لا بالمعنى المتعارف عليه، وإنما بالمعنى الفعلي للنص. تراجع الصفحة 429.

أعداد كبيرة من المصطلحات الفلسفية والمنطقية والرياضية، ثم العمل على استنباتها في أرض البيان العربي؛ السابقة عليه بالوجود.

وحيث إن هذه الأرض الأصيلة لم تكن خالية بدورها من مفاهيمها الخاصة بها - إذ على العكس من ذلك فقد تسلح البيان العربي، من قبل، بخصائص العبارة العربية كما قد قيل - فإن السجلماسي وجد نفسه أمام دفق هائل من المفاهيم والاصطلاحات النقدية والبلاغية البيانية التي بدونها، تستحيل عليه الحركة، وهكذا كان لابد من تحقق ضرب من المعادلة الصعبة في هذا الشأن، لعله السعي إلى إقامة زواج مفهومي: أحيانا، بين **مفاهيم** الفلسفة والمنطق وبين **اصطلاحات** البيان العربي، وأحيانا أخرى، بين **مفاهيم البيان العربي واصطلاحات الفلسفة والمنطق.**

فأما الزواج الأول: وهو زواج **مفاهيم الفلسفة باصطلاحات البيان**، فأدّى إلى **إعادة تعريف** أجيال غفيرة من **أسماء البلاغة** تعريفا منطقيا، وغالبا ما اجتهد السجلماسي، أثناء ذلك، في أن يشخص قواعد **نظرية التعريف**، بالشكل الذي فهمها به فلاسفة ومفكرو الإسلام قبله.

وأما الزواج الثاني: وهو زواج **مفاهيم البيان العربي باصطلاحات الفلسفة**، فأفضى به إلى محاولة **تجريد مقولات البيان** الأسلوبية من خلال صوره الجزئية، وإعادة ترتيب أجزاء الصناعة الكاملة، وتصنيفها تصنيفا عشريا بدل التصنيف الثلاثي الذي راج من قبل، وقد اجتهد السجلماسي أثناء ذلك في استثمار قواعد **نظرية التجنيس** المبثوثة ضمن منطق التصور كذلك.

وكل ذلك جسد، في الغالب، علة وجود مشروع السجلماسي، المبثوث في كتابه 'المنزع البديع'، حيث نجده يصرح، منذ مفتتحه الأول بقوله: 'وبعد، فقصدنا في هذا الكتاب، الملقب بكتاب 'المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع': إحصاء قوانين أساليب النظوم، التي تشتمل عليها الصناعة الموضوعة لعلم البيان وأساليب البديع، **وتجنيسها في التصنيف، وترتيب أجزاء الصناعة في التأليف**، على جهة الجنس والنوع، وتمهيد الأصل من ذلك **للفرع**، وتحرير تلك القوانين الكلية، وتجريدها من المواد الجزئية، بقدر الطاقة وجهد الاستطاعة'[1].

5- 3: الطَّبيعة المُركَّبة لأبعَاد الاصطِلاَح الفَلسفي عند السِّجلماسي:

في هذا الصدد يمكن تسجيل ملاحظات، منها:

أ- **انطلاق** وعي السجلماسي **بمسألة الاصطلاح الفلسفي**، من أرضية منطقية ضاربة الجذور في **نظرية التصور المنطقية**. وهذا يبدو من خلال رهانه القوي والقصدي على ركني التصور المنطقي المجسد عندهم في التجنيس والتعريف. هكذا تتأسس الغاية الكبرى، في المنزع، على نفس المنطلق التصوري

(1) نفسه 180.

المكين، ولذلك نجده يبين ذلك في عاقبة كتابه بقوله: إنا نرى أنا قد وفّينا بالغرض الذي نريد، من تفهيم هذه الصناعة، وترتيبها على النهج الصناعي، بمبلغ الوسع وجهد الطاقة[1].

ب- **ارتباط الاصطلاح**، عند السجلماسي، **بأفق تمييز الأجناس والأنواع المكونة لشجرة الصناعة الكاملة**، والمرجح أن هذا الارتباط كان يوازي اهتمامه القوي بتحقق حالة الاصطلاح تحققا كاملا في تلك الأجناس والأنواع، وهذه الحالة الاصطلاحية تتمثل عنده في انطباق الاسم على مسماه دون زيادة أو نقصان[2]، وهذا هو ما قد يفسر حرصه القوي والمستمر على تعليل أصوص الأسماء المنتخبة[3].

ج- يتأسس الاصطلاح، عنده، على وعيه العميق بأهمية المعاني على حساب الألفاظ[4]، إذ أن التصورات عبارة عن كليات مجردة سابقة على الأسماء[5]. لذلك دعا أكثر من مرة إلى ضرورة العمل على **تحقيق المعاني في النفس وتصورها أتم تصور**، ثم بعد ذلك يأتي دور الاسم الدال[6].

د- على أن هذا الوعي الواضح بأهمية المفاهيم والمعاني في تدقيق التصورات وبنائها، يقابله غالبا وعي مماثل بأهمية الأسماء من بعد، ولعل هذا يبدو في المنزع، من خلال اعتبارين على الأقل:

الأول: أن حالة الاصطلاح لا تتحقق بالكامل سوى **بمساواة دلالة المفهوم لدلالة الاسم المنتخب**[7].

الثاني: **أن المفهوم المنطقي المجرد**، المتواري خلف ثنايا الأقاويل المركبة، والأساليب البلاغية، يتعرض، عنده، غالبا إلى الاختفاء والضياع، إن هو لم يُمنح **مسكنا أمينا ولباسا سابغا، يشخصه ذلك الاسم المنتخب**، ليدل عليه كعلامة على الوجود، فالاسم إذن، هو ناقل المفهوم من مرتبة المجهول إلى مرتبة المعلوم[8]، وهو الذي، في نظره، يحسم حالة الشك والفوضى حول حدوده التصورية ضمن بيئة البلاغة.

---

(1) نفسه 524.

(2) نفسه 442 و446 و502.

(3) يقارن تمثيلا بالصفحة 183.

(4) نفسه 249

(5) نفسه 372-373.

(6) نفسه 249.

(7) نفسه 390.

(8) نفسه 366.

5- 4: طَبيعة "المُصطلح الفَلسفي" عند السِّجلماسي:

إن تلك الطبيعة المركبة، التي استنتجت من قبل، تبدو ذات هوية أفقية داخلية، ولعلها ستزداد وضوحا غداة مقاربة إشكال وُضع المصطلح الفلسفي. أما ما يرام تحقيقه في هذا المبحث فهو إضاءة تلك الطبيعة العمودية المركبة في مستعملات السجلماسي من هذا المصطلح الفلسفي، هكذا يمكن الوقوف على أقسام من الاصطلاحات المختلفة نسبة ونشأة، لكنها غالبا تؤول إلى أمر كلي يسري فيها سريان الطبيعة الخفية في أسداء الشيء المركب: تلك هي الطبيعة الفلسفية (المنطقية والرياضية) المتحكمة، عنده، في سيرورة الاصطلاح برمتها. ومن أبرز ما وُجد من تلك الأقسام:

أولا: مصطلحات فلسفية:

واستعملت في المنزع، بدلالتها الفلسفية، اسما ومفهوما. ثم لبثت كذلك بدلالتها الفلسفية: وهذه عنده، قسمان:

أ- المصطلح المنطقي:

ولعله الأضخم عددا داخل الجهاز المصطلحي الفلسفي الذي شغله السجلماسي في كتاب المنزع، حيث تناهز المصطلحات المنطقية - بمشتقاتها المستعملة - ما يقارب تسعة وخمسين ومائة مصطلحا منطقيا، بل قد تفوق هذا العدد، بتلك المصطلحات التي لم يتناولها المعجم المنطقي بالدراسة المصطلحية، ضمن الجزء الثاني من هذا الكتاب.

هذه الكثرة، في الاستعمال، قد تجد ضربا من التفسير في طبيعتها النوعية المتحكمة في ألفاظها، وبتأمّل مفاهيم هذا الكم الهام من المصطلحات المنطقية، من خلال زاوية طبيعتها النوعية لا الكمية، تُستنتج خاصيتان:

الأولى: الخاصية التصوُّرية الصاعدة: ذلك بأن تأمل النسق المفهومي المتشكل من مجموع تلك المصطلحات المنطقية المستعملة يؤدي إلى اكتشاف كونها تؤول جميعها، وبشكل تصادي، إلى طبيعة جنسية كلية سارية فيها، هذه الطبيعة الكلية هي بعدها التصوُّري، الذي يكاد يجعل منها نسقا معجميا متعلقا ببناء التصورات المعقولة حول الأشياء والعالم. وهذا هو ما قد يجعلها تؤول في الغالب، إلى طبيعة مفهومية أكثر شمولا وكلية في المنزع، هي **طبيعة مفهوم: "العِلم"**؛ كما تصوره أظهر الفلاسفة الإسلاميين؛ بحيث نجد أن أوضح مظاهر هذا الانتساب المفهومي الكلي، في مصطلحات السجلماسي المنطقية، ماثلة في دورانها حول بؤرتين مفهوميتين مركزيتين هما: **"التّصور"** و**"التّصديق"**. وهاتان البؤرتان هما اللتان تتشعبان داخل استعمالات المنزع، عبر فضائين متداخلين - كما عند باقي رواد الاتجاه - هما: **فضاء التناسب الدلالي والبنيوي** بين أجزاء التركيب. **وفضاء الصحة المنطقية المرتبطة بوظائف التركيب.**

الثانية: الخاصية التركيبية النازلة: ذلك بأن إعادة تصنيف مجموع تلك المصطلحات المنطقية وترتيبها مفهوميا وفق تسلسل الأفكار الفلسفية، ثم تأمل النسق المفهومي المتشكل بعد الترتيب، من مجموع تلك المصطلحات المنطقية المستعملة في المنزع، يؤدي إلى اكتشاف كونها تنتظم في مجموعها، وباتجاه تنازلي، على شكل قبائل مفهومية صغيرة متكاملة مفهوميا، بعضها يتناسل من بعض، ليصب هذا الانحدار المفهومي المتكامل والمتناسل في مصب الدلالة المبينة؛ ومصب دلالة القول البلاغي المركب على وجه الخصوص.

هكذا يمكن الوقوف على:

1. **مجتمع المصطلحات المتعلقة بتصور المعنى،** المسؤولة، في المنطق، عن بناء تصور واضح معين عن الشيء: ومن أبرز ما تكوَّن منه في المنزع: "التصور – التصديق – دلالة المطابقة – دلالة التضمين – دلالة الالتزام". .
2. **مجتمع المصطلحات المتعلقة بتصور المفرد:** ومن أبرز ما تكوَّن منه في المنزع: "المفرد[1]– البسيط (بضمائمه) – الاسم (بضمائمه) – الكلمة – الأداة". .
3. **مجتمع المصطلحات المتعلقة بتصور المعاني وعلاقتها بالألفاظ:** ومن أبرز ما تكوَّن منه في المنزع: "الكلي (وضمائمه) – الجزئي (وضمائمه) – المتواطئ (وضمائمه) – المشكك (وضمائمه) – المشترك". .
4. **مجتمع المصطلحات المتعلقة بتصور مكونات المفهوم:** ومن أبرز ما تكوَّن منه في المنزع: "الذات – العرض – الحد – الجنس (بضمائمه) – النوع (بضمائمه) – الفصل (بضمائمه)". .
5. **مجتمع المصطلحات المتعلقة بتصور المركب:** ومن أبرز ما تكوَّن منه فيه: "المركب (بضمائمه) – القول (بضمائمه) – القضية (بضمائمه) – الموضوع – المحمول – الكلام"..
6. **مجتمع المصطلحات المنطقية المتعلقة بتصور جهات وجود المعنى في ذاته:** ومن أبرز ما تكوَّن منه في المنزع: "الممكن – الواجب – الممتنع"..
7. **مجتمع المصطلحات المتعلقة بتصور جهات تناسب المعاني في التركيب:** ومن أبرز ما تكوَّن منه في المنزع: "النسبة (بضمائمه) – التناقض – التكافؤ – التداخل – الإضافة – التضاد – التقابل – المساواة – المشابهة". .
8. **مجتمع المصطلحات المتعلقة بتصور مكونات البرهان:** ومن أبرز ما تكوَّن منه في المنزع: "القياس – المقدمة (بضمائمه) – الاستقراء – البرهان". .

---

(1) لم يستعمل السجلماسي مصطلح "المفرد" إلا نعتا، او صفة لمصطلح آخر، وغالبا ما يستعمل أيضا كمقابل لمصطلح "المركب"، بما يدل على أن غاية المنزع هي العبارة البلاغية لا اللفظ في ذاته.

9. **مجتمع المصطلحات المتعلقة بتصور آلات إدراك المعاني**: ومن أبرز ما تكوّن منه في المنـزع: "الـنفس (بضميمتها) – الحس – العقل". .

10. **مجتمع المصطلحات المتعلقة بتصور مكونات وجود الشيء**: و من أبرز ما تكوّن منه فيـه: "الطبيعـة (بضميمتها) – الجوهر – الأسطقس – المادة(بضمائمها) – الصورة"..

11. **مجتمع المصطلحات المتعلقة بتصور طبائع وجود الشيء**: ومن أبرز ما تكوّن منه فيه: "القوة – الفعل (بضمائمه) – الكم – الخط – العدد – الكيفية(بضمائمها)"..

ونجد من أوضح مؤشرات هذا الاستعمال:

=: **ارتباط هذا النسق المصطلحي** المنطقي بجانب المعاني أكثر من جانب الألفاظ، مع الاستحضار الضمني للجانب الأخير، إذ لا يتحقق الأول إلا بالثاني.

=: **توظيف هذا النسق المفهومي** أساسا في سياق بناء تصور مفهومي واضح حول العبارة البلاغية: جزءاً أو كلا، بناء أو معنى.

=: **تصريف هذا التوظيف**، في صورة اصطلاحات منطقية مركزية دالة على أجنـاس الأسـاليب، وفي صورة ضمائم اصطلاحية دالة على مجموع الأنواع الوسيطة والأخيرة.

ثانيا : المصطلح الفلسفي العام :

وهذه تبدو قليلة العـدد، في اسـتعمالات الـسجلماسي، بالقيـاس إلى عـدد المـصطلحات المنطقيـة المركزية المستعملة لديه، إذ مجموع ما وظفه الـسجلماسي منهـا قـد لا يتعـدى الخمـسة والـثلاثين مـصطلحا فلسفيا، وقد يربو على ذلك بقليل.

ونظرا لكون هذه المصطلحات لا يجمعها في الغالب نسق مفهومي واضـح المعـالم، ونظـرا لخاصـية التنوع والتداخل بين مفردات هذه المصطلحات، ونظرا لتعدد البيئات والمدارات التي تنتمي إليها، فإنـه، بعـد التأمل، يمكن تصنيفها على أساس مبدأ الاستعمال المشترك، ومن ذلك نجد:

أ- **المصطلحات مشتركة الاستعمال بين الفلسفة والأصول**: ومن أبرز ما استعمل منها في المنزع: "الأول – التأويل – الحقيقة – التغيير – الجدل – الـرأي – الـشخص – الـشيء – القـسمة (بـضمائمه) – العدم – العلم – الكلام – الماهية – المذهب – النظر – الوجود"[1].

(1) لم تدرس في الجزء الثاني مصطلحات كثيرة مشتركة بين البيئتين مثل: الأصل والفرع.. كما صنف كثير منها داخل معجم المصطلحات المنطقية، بسبب أصله الفلسفي الخالص.

ب- **المصطلحات مشتركة الاستعمال بين المنطق والنحو**: . ومن أبرز ما استعمل منها في المنزع: ألتقييد – القيد – الحال – الصفة – الموصوف – المثال (بضمائمه) – النِّظام[1].

ثالثا: مصطلحات نقدية وبلاغية:

والغالب أنها استُعملت، في المنزع، استعمالا فلسفيا، ومن الملاحظات التي يمكن الإشارة إليها، في هذا الصدد:

أ- أن ثُلَّة من المصطلحات، هو كذلك من جملة **الألفاظ العلمية المشتركة** بين بيئات صناعية سابقة تاريخيا على وجود "الاتجاه الفلسفي" في النقد والبلاغة. فهي، من بعض الوجوه – وكألفاظ اصطلاحية – أسماء دالة استعملت **بتفاوت في الكم والكيف**، في نسيج علوم عربية إسلامية عديدة: كعلم النحو، والتفسير، والأصول، والكلام، والنقد، والبلاغة، وذلك نظرا للمسالك القوية الواصلة بينها. وبعض هذه العلوم يبدو سابقا في الوجود على الفلسفة والمنطق، وبعضها الآخر يبدو مجايلا في النشوء والتكوُّن لأحدهما أو كليهما.

على أنه، وفي سياقات علمية وتاريخية، قد تتفاعل هذه المصطلحات – أسماء ومفاهيم – بالتلاقح أو التداخل أو التقابل أو التوازي، **فيما بينها بحسب خصوصية العلم، وخصوصية القضايا الحادثة في ذلك العلم، وخصوصية مجال الاستعمال داخل مدار كل علم**. ولعل هذه الشراكة التفاعلية الاصطلاحية العلمية راجعة إلى أمرين: **الأول**: وحدة المركز الذي دارت حوله تلك العلوم العربية الإسلامية، وهو النص القرآني. **الثاني**: تداخل تلك العلوم فيما بينها بسبب امتدادات تلك الوحدة المركزية في تاريخ تلك العلوم وأنساقها المفهومية والعملية.

ب- ارتباط النسق العام لهذه المصطلحات المستعملة في المنزع، بمدارين:

الأول: مدار التركيب البنيوي القصدي: وهذه **القصدية قد تختلف باختلاف البيئة العلمية، وباختلاف سياقات التفاعل** بينها وبين البيئات الأخرى، **وباختلاف اختيارات الناظم** – داخل كل بيئة – لعناصر العبارة المستعملة فيها، وقد تكون تلك الاختيارات دينية أو مذهبية أو فنية أو فلسفية أو ما أشبه.

الثاني: مدار الصحة الدلالية: سواء كانت **معرفية أو بلاغية أو منطقية**، وهذه تتكون بحسب طرائق تحقيقها كما وكيفا، ونسب تلك الكميات والكيفيات المختلفة ضمن كل لغة من لغات تلك البيئات العلمية المختلفة. وهكذا فإن مفهوم الصحة الدلالية **مفهوم نسبي ومتحول** بحسب **طبيعة المجال المشتغل فيه**.

---

(1) لم تدرس في الجزء الثاني مصطلحات كثيرة مشتركة بين البيئتين مثل: الاشتراط والمصدر.. كما يمكن أن يُدرس غيرها ضمن معجم النقد والبلاغة، بسبب أصله النحوي البياني، مثل: الاستثناء والبناء والتأكيد والحذف والعدل..

أما فيما يخص طبيعة هذه المصطلحات، ضمن مجال استعمال السجلماسي - وقد تحرك بها وبأشباهها في مجال النقد والبلاغة العربيين - فإنها تميزت بطائفة من الخصائص الكمية والنوعية، تجعلها في الغالب منشطرة إلى ثلاثة أنواع:

1- المصطلح النقدي البياني ذو الاستعمال المفهومي الفلسفي:

وينقسم المستعمل من هذه المصطلحات، في المنزع، إلى:

أ- **مصطلحات تجنيسية**: وهذه هي **الأقل عددا**، بيد أنها **الأعم شمولا وتضمنا لغيرها، فهي مفاصل عليا وكليات شمولية**، فكأنها أجناس عليا، وما بقي أنواع تسري فيها طبائع تلك الأجناس. وأبرزها: "البديع[1]- الخطابة - الشعر - الدلالة - المعنى - اللفظ...".

ب- **مصطلحات تركيبية**: وهذه على الأرجح؛ صنفان:

الصنف الأول: **مصطلحات بنيوية**: وهذه هي **الأكثر عددا**. وهذه يمكن ترتيبها مفهوميا تنازليا، لتمس بذلك أعم ما يدل على التركيب، ثم تنتقل إلى الأقل تعميما، حتى تنتهي إلى أخص ما يمس عناصر التركيب. وهكذا نجد: "الأسلوب - النظم (النظوم) - العبارة (بضميميه) - اللفظ (بضمائمه) - الوزن".

الصنف الثاني: **مصطلحات دلالية**: وهي، **على قلتها**، قد تناهز بضمائمها عدد المصطلحات البنيوية التركيبية. وهذه يمكن إرجاعها مفهوميا إلى مبدأ شمولي وقانون كلي هو **قانون التناسب**. وهذا بدوره له وظيفة مخصوصة، بما يعني هذا البعد الوظيفي للتناسب لابد وأن يكون موجها نحو غاية. لذلك نجد أكثر المصطلحات شمولية واستعمالا من هذا الصنف في المنزع: مصطلح: "الدلالة"، ومصطلح: "المعنى". وهكذا نجد: "الدلالة (بضمائمه) - المعنى (بضمائمه - السياق (بضميمته)".

وبتأمل مواضع استعمال هذا الضرب من المصطلحات وسياقاتها، في المنزع، يمكن استنتاج ملاحظات، منها:

أولاً: **أن مجموع هذه المصطلحات النقدية نقلت من بيئة سابقة على السجلماسي، هي بيئة البيان العربي بظواهره النقدية والبلاغية المختلفة**. وهذا النقل كان متراوحا بين **مستوى الاسم ومستوى الدلالة**. ثم في حالة نقل الاسم يتشخص كاسم خاص ليستعمل كاسم خاص أيضا، حيث اقتضى نقله من مجال صناعي إلى آخر صناعي مثله: من النقد إلى الفلسفة. ثم هذا النقل الاسمي قد يقابله نقل مفهومي: هكذا يتم زواج الاسم النقدي، في المنزع، بالمفهوم الفلسفي المناسب لهذا الاسم.

ثانياً: **أن مجموع هذه المصطلحات النقدية، يصب بطبيعته في نسق التركيب البليغ، سواء كان شعرا أو نثرا**. وهذا التركيب مخصوص بخلفية التناسب البنيوي والدلالي، لذلك تكثر مستعملات مصطلح "الدلالة"

(1) وضمنه مصطلح البلاغة، باعتباره مصطلحا مرادفا: فهما، في المنزع، فهما يبدوان وجهين مصطلحين لمفهوم واحد.

بضمائمه كثرة ملحوظة، وتكثر مستعملات مصطلحي: "اللفظ" و"المعنى" بضمائمهما بما قد يعادل الكثرة، فضلا عن أن بقية المصطلحات إنما تتعلق بمفاصل النص البليغ كنسق من العلامات والعبارات أوالنظوم.

2- المصطلح النّقدي والبَلاغي ذو الاستعمَال الاسمي والمَفهومي المَنطقي:

يقال في هذه الطائفة من المصطلحات النقدية والبلاغية، في استعمال المنزع:

أولاً: أن **الأسماء** المستعملة فيها تتميز بكونها **مشهورة الاستعمال في بيئة المنطقيين**، أكثر من شهرتها في بيئات علمية أخرى مع إمكانية حضورها في بعضها بضرب من الحضور، كما وكيفا. ولعل **بيئات النحويين والأصوليين والبلاغيين** كانت الأقرب غالبا في استعمال هذه الأسماء، بمفاهيم متنوعة لكن متقاربة، وبأقدار وسياقات مباينة لكن متناظرة. ولعل هذا الاشتراك في الاستعمال، والتقارب في الدلالة، والتناظر في السياق، يؤول إلى ضرب من التفاعل حدث بينها وبين بيئة المنطقيين. لكن **الأظهر أن أسماء** هذه الطائفة من المصطلحات استمدت في المنزع من **بيئة المنطقيين بمفهوماتها**، وقد يجد هذا الاستنتاج ضالته التعليلية في طبيعة مشروع السجلماسي المنطقية.

ثانياً: أن المفاهيم الدالة عليها، المستعملة بها، سواء في أثناء المنزع أوبيئة المنطقيين، تصب غالبا في **مصب الدلالة ثم البنية**. ومما قد يعنيه هذا التعلق، كون هذه المصطلحات النقدية والبلاغية استعملت في المنزع، على الأرجح، لغاية معالجة قضية **المعنى وأجزائه** أولا، ثم **اللفظ وأجزائه في بنية القول المركب** ثانيا، وذلك بما يعني أن القضايا النقدية والبلاغية الأساسية، في مشروع السجلماسي، كانت مشروطة بقضية **التركيب في القول البلاغي أكثر من قضية الإفراد.**

وبالتالي يُستنتج بأن الجزء المركزي من هذه الظاهرة في المنزع هو عامل **الدلالة**، ومتى انكب السجلماسي على جانب البنية التركيبية وأجزاء القول المركب اللفظية، فلأن الصحة المنطقية لا تتحقق بذاتها، عنده، أو خارج البنية التركيبية اللفظية، بل لأنها تتحقق بها ترجيحا، بل لعل وجودها عنده مرهون بوجودها خاصة في مدار البلاغة.

ثالثاً: هكذا يمكن تصنيف هذا القسم من المصطلحات النقدية والبلاغية، إلى ثلاثة مجتمعات مصطلحية تكاد تكون غير متساوية من حيث العدد، وتؤول جميعها إلى مصطلحين قاعديين لعلهما: مصطلحا "التناسب" و"المناسبة". وهذه المجتمعات هي:

أ- **مجتمع المصطلحات النقدية/ البلاغية المتعلقة بأشكال التناسب بين أجزاء المعنى وعلاقاته بالذهن أو الحقيقة:** وأبرز ما تكون منها في المنزع نجد: "التخييل (بضمائمه) - المحاكاة - التعميم - التخصيص - المواطأة - التضمين - الانجرار - التحليل - التقسيم".

ب- **مجتمع المصطلحات النقدية/ البلاغية المتعلقة بتمييز أشكال التناسب بين أجزاء المعنى، وعلاقاتها فيما بينها: وأبرز ما تكون منها مجموعتان:**

ب-1: **مصطلحات ذات بنية مفردة:** وتتميز بانتظامها أنواعا عالية أو وسيطة في شجرة التجنيس البلاغي. ومن أبرزها: "التداخل - المطابقة - المساواة - إيراد الملائم - المماثلة - المشاكلة - المباينة - المكافأة - المقابلة - إيراد النقيض".

ب-2: **مصطلحات ذات بنية مركبة:** وتتميز بانتظامها أنواعا سافلة في شجرة التجنيس البلاغي. ومن أبرزها: ورود المدح في صورة الذم - ورود الذم في صورة المدح - تسمية الشيء بأولاه أوبعقباه - إبدال اللفظ الدال على الأكثر ووضعه موضع اللفظ الدال على الأقل - وضع اللفظ الدال على الأقل موضع اللفظ الدال على الأكثر - تسمية المسبب باسم السبب - تسمية السبب باسم المسبب.."[1].

ج- **مجتمع المصطلحات النقدية/ البلاغية المتعلقة بأشكال التناسب بين أجزاء القول المركب: وأبرز ما تكون منها، في المنزع، مجموعتان:**

ج-1: **مصطلحات ذات بنية مفردة:** ومن أوضحها في المنزع، نجد: "التجنيس (بأنواعه) - الاتحاد"...

ج-2: **مصطلحات ذات بنية مركبة:** ومنها نجد في المنزع: "تجنيس المماثلة - تجنيس المضارعة - تجنيس التركيب - تجنيس الكناية - تداخل كيفية الصيغ - تداخل كيفية الألفاظ المفردة (بأنواعه) - تداخل كيفية القول المركب (بأنواعه) - ما وافق الجزء الأخير من القول الجزء الواقع في فاتحة القول - ما وافق الجزء الأخير من القول الجزء الواقع في نهاية النصف والقسيم الأول من القول - ما وافق الجزء الأخير من القول بعض ما في أثنائه وتضاعيفه..".

3- المُصطلح البَلاغي البَيَاني ذو الاستعمَال الاسمي البَيَاني والتَّعريف المَفهومي المَنطقي: وضمن هذا القسم يمكن تسجيل ملاحظات منها:

أولاً: البعد المقولي التجنيسي: وقد استخلص السجلماسي عشرة طبائع أسلوبية كلية متميزة بخاصيتين مركزيتين تسهمان بقدر موحد، في المنزع، في بناء تصور كلي مكتمل عن مفهوم الخطاب البلاغي شعرا ونثرا، وتفهيم أجزائه وصوره في تكوينية الصناعة البلاغية الكاملة بالاستقصاء الأفقي والعمودي. وهاتان الخصيتان هما:

أ- **خاصية التكثيف الجنسي:** ومن خلالها يرى السجلماسي، أن حقيقة الخطاب البلاغي تتركب عبر صيغ وجودية متكافئة ومتوازية، وغير قابلة للتداخل فيما بينها. وحيث أن مفهوم "الكَمَال" في الفلسفة

---

(1) لم يتناولها البحث بالدراسة المصطلحية.

اليونانية عموما، والمنطق الأرسطي خصوصا، يتحقق غالبا عبر **نسق مقولي أنطولوجي عشري**، فإن السجلماسي يرى بأن هذا الاكتمال في التصور حول طبيعة الخطاب البلاغي لا يتم أيضا سوى ببناء **نسق مقولي عشري** لطبائع هذا الخطاب. وهذه الطبائع تتميز بكونها تمارس وجودها بشكل مسبق في تركة البيان العربي الأصيلة، والمطلوب هو الكشف عن تلك الطبائع الكلية لا اختراعها، ثم تجنيسها تجنيسا كليا عاليا، بأسماء رائجة رواجا تاريخيا في مجال التداول البياني العربي الأصيل. وهكذا تتشكل هذه الطبائع الأسلوبية الكلية، في المنزع، من عشرة أجناس عالية: "الإيجاز – التخييل[1]– الإشارة – المبالغة – الرصف – المظاهرة – التوضيح – الاتساع – الانثناء – التكرير".

ب- **خاصية الاستيفاء المنطقي**: ومن خلالها يرى السجلماسي أن هذه الطبائع الأسلوبية الكلية ليست قوالب ميتة متحجرة، وإنما هي صيغ وجودية دينامية حية، تتفاعل مكوناتها الجوهرية من أجل الإحاطة بأقصى ما يمكن من تحولات الخطاب البنيوية والدلالية. ولذلك فأبرز ما تتميز به هذه الطبائع الكلية الأسلوبية، كونها تسري في أنواعها سريانا تنازليا مستقصيا، والمطلوب، عند السجلماسي، هو الكشف عن مظاهر ذلك السريان الكلي في الأنواع المنطقية النوعية، ثم الكشف عنها مرة أخرى عبر صورها الجزئية الآتية من منبع ذلك النهر البلاغي العظيم الخالد، الذي تتضمنه تركة البيان العربي الأصيلة. وهكذا نجد، في المنزع، عددا كبيرا من الأسماء الاصطلاحية المنقولة من المجال التداولي البياني السابق عليه، وهذه الأسماء البيانية – من حيث كونها علامات أسلوبية دالة ومشخصة بالتشقيق والتجزيء لتلك الطبائع الأسلوبية الكلية – تتضمن حمولاتها الدلالية الخاصة عن طريق تعريفها تعريفا منطقيا خالصا. ومن هذه الأسماء الاصطلاحية نجد في المنزع طائفتين:

ب-1: طائفة الأسماء الدالة على طبائع أسلوبية نوعية دلالية: وهذه تتميز كميا بكونها تكاد تكون هي الغالبة، وأنها بموجب هذه الغلبة تكاد تستوعب معظم سلالات الأجناس العليا. ونخص بالذكر منها: الإيجاز – المبالغة – الانثناء – المظاهرة. ومن هذه الأسماء النوعية، نجد: "الإبهام – الاختزال – الإرصاد – الارفاد – الاستظهار – التجريد – التشبيه – الاستعارة – الالتفات – التورية – الكناية – الرمز – الغلو – المجاز..."

ب-2: طائفة الأسماء الدالة على طبائع أسلوبية نوعية بنيوية: وهذه تتميز كميا بكونها تكاد تقارب عدد الطائفة الأولى، وذلك لأسباب ثلاثة:

ب-1-1: عدم وجود حدود مفهومية وأسلوبية فاصلة بصرامة بين الأسماء الدالة على **الطبائع الأسلوبية البنيوية، والطبائع الأسلوبية الدلالية**، فالأصل فيهما معا أن أحدهما لا يوجد وجوداً

---

(1) صنّف هذا المصطلح ضمن المصطلحات المنطقية المستعملة اسما ومفهوما في المنزع، وإنما ذكر هنا للنظر إليه من حيث طبيعته الجنسية العالية لا من حيث كونه ذا استعمال اسمي ومفهومي منطقي، فهذا سياق آخر.

مستقلا صارما خارجا عن الثاني وبعيدا عنه. ولعل أظهر ما يعبر عن هذه الحالة الأسلوبية الجامعة، نجد جنس: "التخييل" بأنواعه الأربعة، وهي: التشبيه (بأنواعه) – الاستعارة (بأنواعها) – المماثلة (بأنواعه) – المجاز (بأنواعه)".

ب-1-2: أنها متواجدة حتى ضمن تلك الأجناس العليا الدالة على طبائع أسلوبية دلالية، كجنسي: "المبالغة" و"التكرير"، وغيرهما. ومنها: "الملابسة (بأنواعها) – المزايلة (بأنواعها) – التكرير اللفظي (بأنواعه)".

ب-1-3: أنها تستفرد بمساحات مهمة ضمن أجناس أسلوبية عليا تكاد تكون بطبيعتها الكلية، سارية في المكونات البنيوية للقول المركب فقط. ومنها: "الإيجاز (بأنواعه) – الرصف (بأنواعه)".

ثانيا: البعد المنطقي الأسلوبي: ما يجعل من **فرضية التكامل المفهومي بين الطبائع الأسلوبية النوعية البنيوية، وبين الطبائع الأسلوبية النوعية الدلالية**، فرضيةً صادقة عند السجلماسي، هو تلك **الخلفية المنطقية** الثاوية خلفها جميعا، والمعبر عنها في ظاهرة **التناسب الشمولي** الثاوية ضمن **نسيج الخطاب البلاغي جملة**، مما دفع السجلماسي – ومعه شريكاه في التجنيس – إلى **استثمار نظرية التناسب الرياضي** لمقاربة ظاهرة التناسب الأسلوبي، وهكذا فإن شجرة الأجناس والأنواع البلاغية المجنَّسة في مشروع السجلماسي – وبدرجة أقل تفصيلا وأكثر كثافةعند ابن البناء – ما هي إلا شجرة لكميات التناسب الأسلوبي وكيفياته، الثاوية ضمن الصور الجزئية للخطاب البلاغي جملة، ذلك الخطاب الذي عبر عنه السجلماسي بتعبير محصِّل، ودال على وعيه العميق بطبيعة الخطاب البلاغي التناسبية كما وكيفا، تلك **الطبيعة التناسبية** التي اختزلها مفهوميا في مصطلح: "النظوم"، وذلك حين قال: "وبعد، فقصدنا في هذا الكتاب الملقب بكتاب "المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع": **إحصاء قوانين أساليب النظوم**، التي تشتمل عليها الصناعة **الموضوعة لعلم البيان وأساليب البديع**"[1].

(1) المنزع البديع/ م.س. 180.

الفصل الرابع

في إشكال استيعاب "وَضْع" المصطلح الفَلسَفِي"

المبحث الأول

في "وَضْع" المصطلح الفَلسفِي لَدَى الفَلاسِفَة

1- 1: مَعنى "الوَضْع":

أ- في اللغة: هو جَعلُ اللَّفظ بإزاءِ المَعنى، وفي الاصطلاح: تخصيصُ شيءٍ بشَيءٍ[1]، أو هـو تُعيينُ الشيء للدّلالة على الشيء[2]، بكل ما يتطلّبه ذلك التّعيين الوضعي من "وجود مناسبة"[3] بين ركنّي الوضع، ثم طلب التّخصيص والتّدقيق، سواء في آلة الوضع[4]، أو مجاله[5].

ب- وبما أنه من هذا النوع من "الوَضع" تخرج الأسماء العُرفية، "التي توضع لتسمية المفاهيم الجديدة المتولدة من الحركة الذاتية للعلوم والفنون، داخل البيئة اللُّغوية نفسها"[6]، بحيث يوضع الاسم لمعنى معيَّن يُخصِّص ثُبوت حقائق المعاني لحقائق الألفاظ، في حقل علمي ما، فإن استعمال العبارة على وجه يفيد ويصحّ، لا يكون إلا بعد العِلم بما وُضعت له.

1- 2: مَعنى "وَضْع" المفهوم الفَلسفي:

لا جرم أن "وَضْع" المصطلح الفلسفي ومفهومه عند المسلمين كان وليد احتكاك ثقافتهم العربية الأصيلة بموارد ثقافية أجنبية عنها، وخاصة الثقافة اليونانية منها. لكن غالب هذا الاحتكاك المعرفي – سواء كان بسبب غزو ثقافي أو إرادة داخلية – لم يكن سوى **الشّرارة الأولى** التي دفعت بالمعرفة العربية الإسلامية إلى ضربٍ من **التّفاعُل التّشييدي** مع هذا **الغرب القديم**، أدّى – على مستوى الاصطلاح – إلى "اختراع لغة وضعية وزجِّها ضمن اللغة الطبيعية الأصلية أو إلى جانبها، والحال أن عمليات الاشتقاق والنحت والتوليد

---

(1) التعريفات/ م.س. 280.

(2) المعجم الفلسفي/ م.س. 2/ 576.

(3) مصطلحات النقد العربي/ م.س. 75.

(4) نفسه 75.

(5) نفسه 75.

(6) نفسه 76.

والقلب النحوية هي التي خوّلت[1] لسان العرب استيعاب تلك المستجدّات الثقافية، وتكييفها مع الموروث الحضاري الأصيل.

وإذا كان من الواضحات اليوم أن كُل مقول أو مكتوب مهما كان، يبتغي غايات ويشبع حاجات[2]، فلعل **قانون الإحساس بالحاجة**، الذي استيقظ في مسار الثقافة العربية الاسلامية - بفعل تفاعلات حضارية طويلة الأمد - كان في مقدمة العوامل الفكرية التي دعت العقل العربي إلى اقتحام مجالات علوم عدة، لا سيما من حيث إعادة ربط اللغة الأصل بالطّارئ عليها من معانٍ ومضامين جديدة[3].

وبما أن أبواب كل علم مصطلحاته، بل إنها خلاصة البحث فيه في كل عصر ومصر؛ ببدايتها يبدأ الوجود العلني للعلم، وفي تطورها يتلخص تطوّر العلم[4]، فإن المصطلح الفلسفي هو من بين أهم البصمات المشيرة إلى حالة تفاعل العقل العربي بالفلسفة اليونانية وعلومها، بضرب مخصوص من التفاعل الكيفي والكمي.

وإذن فمن المقبول أن تفاعل علوم العرب بعلوم اليونان كان أحيانا صدىً لتلك الحاجة، ثم كان المصطلح الفلسفي غالبا وليد ذلك التفاعل. ثم سارت عملية وضعه في نسيج الثقافة العربية الإسلامية، عبر مراحل معروفة عند أهل الاختصاص:

أ- **مرحلة تقبُّل المفهوم**: لأن ظهور المفهوم سابق على ظهور اللفظ الدّال عليه، إذ من بديهيات العقل الإنساني أن المسمّيات تسبق الأسماء[5]. وهكذا كان ظهور المفاهيم الفلسفية متلبسة في أسمائها اليونانية.

ب- **مرحلة تقبُّل المصطلح**: في بداية التفاعل، تقبَّل الفلاسفة الإسلاميون مفاهيم اليونان الفلسفية، ومعها تقبّلوا ألفاظها الغريبة عن بنية اللغة العربية. فكان اقتراض ألفاظ اليونان اقتراضا تاما أحيانا، وبشكل يتواءم مع البنية الصرفية للغة الأم أحيانا ثانية؛ ولعل من أمثلة الاقتراض الأول مصطلح: إيساغوجي، ومن أمثلة الثاني مصطلح: ألفلسفة.

ج- **مرحلة تفجير المصطلح**: ثم جاءت مرحلة فصل الدّال الأجنبي عن المدلول. بحثاً عن دالٍّ ذاتي أصيل. مثال ذلك مصطلح: إيساغوجي=المدخل إلى المنطق.

---

(1) مصطلحات الفلسفة عند العرب/ م.س. 7.

(2) مشكاة المفاهيم/ م.س. 253.

(3) مصطلحات الفلسفة عند العرب 7.

(4) نظرات في المسألة المصطلحية/ الشاهد البوشيخي - عرض ألقي في مؤتمر قضايا المصطلح الذي نظم بجامعة تشرين باللاذقية/ سوريا - أبريل 1998.

(5) مصطلحات النقد العربي/ م.س. 58.

د- **مرحلة تجريد المصطلح:** ثم جاءت المرحلة الثالثة، حيث يتم تجريد مصطلحات تأليفية أصيلة لذلك المفهوم الوافد، وذلك عن طريق استفتاء قانون التناسب المفهومي بين المفهوم الفلسفي الجديد واللفظ العربي القديم. وعن طريق سياق الاستعمال يتألف المصطلح الجديد. مثال ذلك: إيساغوجي=المدخل إلى المنطق=المدخل.

المبحث الثاني

"وَضْع" المصطلح الفَلسفِي لَدَى رُوَّاد الاتجِّاه الفَلسفِي

نظرا لأن مآلات المصطلح الفلسفي، مع رواد هذا الاتجاه، كانت قد أفضت إلى مراحل أساسية من النّموّ والتكوّن، مستقرة بذلك وبشكل نهائي في العرف العلمي العام، فإن الحديث عن سيرورة وضعٍ ما للمفاهيم للفلسفية ومصطلحاتها، في سياق ذلك، قد يبدو صعبا من الناحية التاريخية الموضوعية. ولكن الأمر يتعلق بضربٍ من النقل والاقتراض لعدد هائل من المصطلحات الفلسفية – وبشكل خاص المصطلحات المنطقية والرياضية – الناضجة والمكتملة في تكوينها المفهومي والاسمي.

وبذلك فإن القصد بالوضع هناغالبا هو: زرع مفاهيم المنطق والرياضيات في نسيج علوم غير فلسفية: كالنقد والبلاغة العربيين. والحال أن عملية الزرع هذه كانت مكثفة ومختلفة في كثافتها تلك عن مراحل التفاعل الخفي والممتد التي تميزت بها القرون الهجرية الأولى. وأغلب الظن أن أسباب تلك الكثافة في الاستعمال من قبل رواد الاتجاه الفلسفي تؤول إلى فرضيتين:

الأوّل: وعيهم العلمي الغالب بالسمات المنطقية الخلفية في نسيج الأساليب البيانية العربية. ليس السمات المنطقية ضرورة، بل السمات النسقية كما هي متشكلة في ذهنية العرب بما هم عرب، وكما هي مبثوثة في لسان العرب بما هو لسان له منطقه الخاص.

الثاني: وعيهم العلمي بالسمات الجدلية التي عمّقتها بيئة المنطقيين الإسلاميين حول العلاقة بين اللغة – أية لغة – والفكر.

وعلى ذلك يكون وضع المصطلح الفلسفي ومفهومه في سياقات النقد والبلاغة لدى رواد الاتجاه الفلسفي، واردا بمعنى **اقتراض مفاهيم المنطق والرياضيات ومصطلحاتهما مكتملة التكوين**، ثم استعمالها بكثافة في تربة البيان العربي، بما يفتح المجال على إمكانات البحث المستقبلي في موضوع تحلل الخطاب الفلسفي والمنطقي والرياضي، ضمن مدار الجمالية العربية الإسلامية. ليس التحلل لذاته، وإنما كيفياته وغاياته التربوية والثقافية في المجتمع المغربي الوسيط.

2- 1: في "وَضْع" المصطلح الفَلسفي لَدَى السِّجلماسي:

أولا: معنى "الوضع" عند السجلماسي:

أقرب ما يدل عليه معنى "الوضع"، عند السجلماسي، هو دلالة الزرع والاستنبات: ذلك بأن مصطلحات المنطق والرياضيات على الخصوص، ومصطلحات الفلسفة على العموم، حققت على عهده

سيرورة قوية من التطور والنضوج المفهومي والاسمي، بسبب كونها شهدت مراحل سابقة من ذلك التطور على يد أجيال متعاقبة من الفلاسفة والمنطقيين الإسلاميين، حتى وصلت إلى عصر السجلماسي بذلك القدر من الاستواء والنضوج الاسمي والمفهومي. لذلك فإن دلالة "الوضع" في المنزع، ستؤشر على معنى **الاستنبات المفهومي**، ثم **الاستنبات الاسمي** وذلك عن طريق النقل الذي اتخذ، عند السجلماسي، أبعادا متعددة. لذلك يمكن الإشارة إلى:

1- البُعد البِنيوي في "وَضْع" المفهوم الفَلسفي:

إذا كانت قضية الاصطلاح الفلسفي، عند السجلماسي، ملتحمة النسب والوُصل بأجزاء من المنطق والرياضيات، أحرزت تاريخيا على اهتمام خاص من قبل مفكري الإسلام - فلاسفة ومنطقيين وأصوليين وفقهاء ونقاد وبلاغيين - أظهرها منطق التصور ومنطق التناسب - فإن قضية وضع المصطلح الفلسفي واستنباته في مشروعه المنطقي/ البلاغي، تتميز أيضا بكونها ملتحمة النسب والوُصل بأبرز مكونات ذينك المنطقين. على أن قراءة وضع المصطلح الفلسفي في هذا المبحث، ستتعالق مع نسق منطقي مركب وذي أبعاد بنيوية. وهكذا يمكن استجلاء علاقتين كبيرتين في هذا السياق:

الأولى: وضع المصطلح الفلسفي وعلاقته بمنطق التجنيس: ذلك بأن مسألة الوضع، عنده، تبدو ذات طبيعة قصدية في اتجاه بناء تصور منطقي رياضي شمولي حول صناعة البديع. وهذا في المنطق قد لا يتأتى سوى بتشغيل آلات نظرية التعريف بالتجنيس ثم نظرية التناسب. هكذا تتبوأ قضية وضع المصطلح الفلسفي مكانا سويّ، ضمن نسق التجنيس، حيث يصبح الأول مشروطا بالثاني، وذلك لكون إدراك المعنى البلاغي المقولي الكلي، مرحلة قاعدية ضرورية وسابقة لوضع الاسم الجنسي العالي الدال عليه[1]، ولذلك فإن استنبات المصطلح - إما بالاقتراض أو الاختراع - الذي شأنه، في المنزع، تسمية الأجناس العليا وأنواعها الأسلوبية، ينطلق غالبا من قاعدة الإدراك المنطقي المقولي للمعنى البلاغي الكلي، ثم البحث عن حقيقته في نسيج المواد والصور الجزئية البلاغية: هكذا تبدو كثرته أو قلته من كثرتها أو قلتها، كما يبدو تسلسله السلالي في شجرة الأجناس والأنواع من تسلسل حقائقها وتجلياتها في نسيج القول البياني العربي[2].

الثانية: وضع المصطلح الفلسفي وعلاقته بمنطق الحد: ذلك بأن الغالب في وضع الاسم، عند السجلماسي، لا ينفصل بنيويا عن وضع المفهوم، وأن وضع المفهوم لا ينفصل، عنده، بدوره عن وضع الحد. ومن أبرز مظاهر هذا الارتباط البنيوي:

---

(1) المنزع البديع/ م.س. 396-397-398.

(2) نفسه 201-202.

أ- اتصال تعليل الأصول اللغوية للاسم[1]، بتعليل بنية المفهوم: التي تمثل عنده الترجمان الأمين لهوية الاسم والأسلوب المدلول عليه به. ولعل هذا هو مفاد ارتباط "الموطئ"[2] بـ"الفاعل"[3]، في المنزع، ارتباطا دائما وضروريا في مفتتحات تجنيس الأساليب جميعها[4].

ب- احتواء دائرة الحد على دائرة الاسم: ذلك بأن دائرة الحد تتكون، غالبا عند السجلماسي من ثلاثة دوائر صغرى، بعضها يحتوى البعض الآخر: الأولى: دائرة بيان نوعية المفهوم البلاغي المعين داخل شجرة الأجناس. الثانية: دائرة بيان جوهر المفهوم البلاغي المعين، وذلك ببيان محمولاته في بنية الحد. الثالث: دائرة بيان علاقة ذلك الجوهر البلاغي بدلالة الأسلوب المعين، وأثره في النفس[5]. وهذه الدوائر الصغرى تصب جميعا في دائرة بيان الاسم وتعليل بنيته لغة واصطلاحا، وهذه تصب أخيرا في دائرة بنية الحد.

2: البُعد التَّركيبي في "وَضْع" المفهوم الفَلسفي:

أولا: "وَضْع" المَفهوم:

يؤكد السجلماسي في غير ما موضع من كتابه: "المنزع"[6] على أهمية المفاهيم وأسبقيتها في مجال الاصطلاح على الأسماء، ذلك بأن الذي يحدد هوية الاسم عنده غالبا هو المفهوم، وأن الرحم التي تشهد هذا التلاحم الوجودي هي النفس. بعد ذلك يرى بأنه: "لا مشاحة في العبارة بعد تحقق المعاني وقياسها في النفس وتصورها في الذهن"[7]. والمرجح أن هذا الوعي بأهمية المعاني وأسبقيتها على الأسماء – وعلى الألفاظ جملة – يستمد مرجعيته عنده من بيئة المنطقيين، لذلك نجده يقول: "فقِدْماً جرت العادة في الصناعة النظرية بالوصية للناظر والتحذيرله أن يلمح بالألفاظ ويقف تصوره عليها، وبأن يتقدم أولاً فيقرر المعاني في نفسه ويتصورها أتمّ تصور يمكنه، ثم يطبق عليها الألفاظ"[8].

وإن أظهر ما تبدو عليه أهمية المفهوم ومركزيته في عملية الاصطلاح، عند السجلماسي، اهتمامه الواضح بعملية بناء "الفاعل" في التعريف على حساب اهتمامه ببناء "الموطئ" في الغالب، رغم حضورهما الدائم

---

(1) نفسه 252، على سبيل التمثيل.

(2) يراجع مفهوم الموطئ ضمن شجرة المصطلحات المنطقية. ج2.

(3) يراجع مفهوم الفاعل ضمن شجرة المصطلحات المنطقية. ج2.

(4) الأمثلة في المنزع كثيرة جدا، ولذلك يكتفى بمراجعة الصفحات تمثيلا: 181-271-340-430-444-498-517-518.

(5) نفسه 244. وسيرد بعض التفصيل لاحقا في علاقة السجلماسي بمنطق الحد.

(6) يقارن فقط للتمثيل بالصفحة 249-502.

(7) نفسه 249.

(8) نفسه 249.

في المنزع جنبا إلى جنب. ذلك بأن السجلماسي قد يتخلى أحيانا عن بيان الموطئ - الذي يتجسد في تعليل نسبة الاسم الجمهوري - إذا كانت تلك النسبة بينة من منظوره[1]، لكنه لا يتخلى عن بيان الفاعل - وهو المحدد التركيبي للتعريف المنطقي - الذي يؤشر في أثناء المنزع على أهمية الحد المنطقي[2]. وهذا هو الصيغة الأوضح على عملية وضع المفهوم وتركيبه في طيات المنزع، والتي تتأتّى لديه غالبا عبر مظهرين:

أولهما: اقتراض المعنى الجمهوري: إذا كان مفهوم الاصطلاح، من زواية السجلماسي، عبارة عن ملابسة دلالة المفهوم لدلالة الاسم[3] ملابسة تامة، فإن نقل الدلالة الجمهورية غالبا ما تتوازى، خلال عملية الاصطلاح عنده، مع نقل الاسم إن لم تسبقه عمليا. ومما يؤشر على هذا التوازي العملي، في المنزع، أمور منها:

أ- أن المعنى الجمهوري المنقول من بيئة اللغة العامة، يكون بطبيعته هو الأعم[4] في الوضع، وأن البيئة الصناعية هي التي تخصصه، فيؤول معها إلى معنى صناعي حادث.

ب- ينبغي أن تعطى الأسبقية - بعد النقل - للمعنى الصناعي، وإهمال شأن الجمهوري[5]. ذلك بأن الوضع الاعتباري للمعنى الجمهوري الملابس للاسم المنتخب، عنده، يؤخذ بعين الاعتبار أثناء عملية انتخاب الاسم الأولى، في هذه المرحلة ينبغي أن يكون التدقيق مطلوبا، ولذلك نراه يعطي أهمية خاصة لمرحلة تعليل الموطئ خلال مفتتحات التأسيس لمصطلح من المصطلحات الدالة على الأسلوب البلاغي[6].

ثانيهما: اقتراض المعنى الصناعي: إذا كانت عملية الاقتراض تبدو واحدة، وذلك بتجسدها في معنى النقل أياً كان وكيفما كان، فإن طبيعة اقتراض المعاني الجمهورية، في المنزع، تبدو مختلفة عن طبيعة اقتراض المعاني الصناعية: وهذا يعود إلى أمور منها:

أ- أن اختلاف المعنى الجمهوري عن الصناعي، يتشخص عند السجلماسي في كون أن الأول أصيل متمكن الجذور في بيئته الجمهورية، وأن الثاني حادث ناشئ الهوية في بيئته العلمية الحادثة.

---

(1) يقارن ب430 و472 للتمثيل، وسيناقش هذا الأمر لاحقا في علاقة السجلماسي بمنطق الحد.

(2) يقارن ب477.

(3) نفسه 390.

(4) نفسه 368.

(5) نفسه 368.

(6) يقارن ب337.

ب- أن هذا الاختلاف بين المعنيين، لا يعني عند السجلماسي تقابلا وجوديا شاملا، وإنما هو تقابل في طبيعة علاقتهما بمجال الاستعمال، حيث تؤشر في الجمهورية على القدامة وضعا وعلى التعميم دلالة، في حين تؤشر في الثانية على الحداثة وضعا وعلى التخصيص دلالة[1].

ج- بين جمهورية التعميم وصناعية التخصيص تكمن النسبة الشبهية بين المعنيين. لذلك نجد السجلماسي يشدد دائما على ضرورة التعليل لجهة الالتقاء بين المعنى القديم والمعنى الحادث الناشئ في أكثر من موضع[2].

د- ولذلك فإن هذه النسبة الشبهية بين المعنيين، الجمهوري والصناعي، تمثل أرسخ طرق نقل الأسماء في المنزع، مع أن هناك طرق أخرى[3].

هـ- هذه النسبة الشبهية تمثل أيضا أرسخ السبل لنقل المعاني الصناعية المتمكنة في بيئات علمية أخرى، لاستعمالها في بيئة البلاغة. هكذا نظفر في المنزع باقتراض المعنى الصناعي المنطقي[4]- وهو أشهر المعاني الصناعية المنقولة فيه - والمعنى الصناعي النحوي[5] وان كان احيانا يستحضر هذا المعنى على سبيل التمييز لا التشبيه[6]، والمعنى الصناعي العروضي[7]، والمعنى الصناعي البلاغي البياني السابق بالوجود على السجلماسي[8].

ثانيا: بِنَاء المَفهُوم:

بعد أن تتم عملية انتخاب الاسم ونقله إلى مجاله الاستعمال الجديد، بطريق من طرائق النسبة المنطقية، ثم الانطلاق به إلى حلبة الاستعمال، يجب أن يكون قد ترقى إلى درجة واضحة بل حاسمة في مفارقة معناه الجمهوري العام، وتلبّس بنفس الدرجة، بمعناه الصناعي المحدد، لذلك نجد السجلماسي في أكثر من مناسبة يشدد على عدم الالتفات إلى دلالة الاسم الجمهورية غداة تحرك الاسم في حلبة الاستعمال

---

(1) يقارن ب201.

(2) يقارن على سبيل التمثيل ب181 و374.

(3) يقارن ب373.

(4) يقارن ب274-286

(5) يقارن ب272-405-407.

(6) يقارن ب286.

(7) يقارن ب407.

(8) يقارن ب406-407-409.

الاصطلاحي، لأن غالب هذا الالتفات يهدد بقوة المفهوم الاصطلاحي العلمي الذي أصبح الاسم يدل عليه في تلك الصناعة[1].

أن مركزية رتبة المفهوم في عملية الاصطلاح عند السجلماسي محكومة بأمور منطقية، منها: ضرورة دلالة الاسم - المنقول من قبل إلى حلبة الاستعمال - على معناه الاصطلاحي الخاص، وتضمنه لمعناه الكلي الذي يجعل منه حلقة غير معزولة في سلالة الجنس التابع إليه، ولعل مقياس هذه المطابقة المنطقية هو نفسه الذي نجده في مطابقة الحد المنطقي وقوته. وهكذا يصبح بناء المفهوم عند السجلماسي متحققا فقط في مساواة قوة الاسم لقوة الحد المنطقي، وهذا يتحقق عنده غالبا في مرحلة بناء: الفاعل[2].

ولذلك قد يتخلى السجلماسي، أحيانا عن توضيح الموطئ، لكنه لا يتخلى عن بيان الفاعل في عملية تعريف الجنس أو النوع الأسلوبي. ويؤشر هذا الإصرار على أهمية الحد المنطقي الحامل لمفهوم الاسم المنقول، باعتباره غاية له وأفقاً لبيان الواقع الدلالي للأسلوب المدلول عليه بذلك الاسم المنتخب، وهذا بدوره يعكس وعيه بمسألة التعريف المنطقي؛ بما يعني كونه ركنا أساسيا في بناء التصورات الأسلوبية في صناعة البلاغة[3].

وتبدأ العملية الاصطلاحية العادلة، عند السجلماسي، بالتنقيب عن بذرة المعنى الكلي للاسم المتجسد في المفهوم[4]، ثم تنتهي بمطابقته مع صوره الجزئية العاكسة لمظاهره ضمن صناعة البلاغة[5]. على أنه لابد من الإشارة إلى أن لبناء المفهوم، عند السجلماسي، غايات وظيفية متعلقة بتشييد حقيقة منطقية منشودة لأساليب البيان العربي. هكذا يمكن إجمال أبرزها، في:

أ- **سَبر عناصر ومكونات القول المركب**، عن طريق تحصيل حقائقها ومراتبها المنطقية، وذلك ببناء حدود محصّلة لمفاهيم الأساليب[6]. وغالب هذا لا يتحقق في المنزع سوى بتشغيله لمفاهيم منطقية مثل: الجنس - النوع - الفصل - الخاصة - العرض - الذات...

ب- **سَبر طبائع العلاقات بين مكونات القول المركب**: وذلك بتشغيله لمفاهيم منطقية مثل: التماثل - التداخل - التناسب - التساوي - التقابل - التكافؤ..

---

(1) يقارن ب368.

(2) يقارن ب416.

(3) يقارن ب477.

(4) يقارن ب373.

(5) يقارن373.

(6) يقارن بمجمل التعريفات المشيدة حول مجمل الأجناس والأنواع البلاغية، حيث يعرفها إجمالا بقوله: "قول مركب من..." ويقارن ب علاقة السجلماسي بمنطق الحد لاحقا. 1/ 286-296.

ج- سَبر عناصر ومكونات الدلالات والمعاني المبثوثة في أساليب البيان العربي. وذلك بتشغيله لمفاهيم منطقية علائقية، مثل: المطابقة - التضمن - اللزوم - الانجرار - المفاضلة.. .

ثالثا: وَضْعُ الاسم[1]:

إن الاسم، عند السجلماسي، مجرد علامة عابرة بين قارات المعاني الجمهورية والصناعية، وقد لا يتحقق بعدها الاسمي على وجه الحقيقة سوى بضرب من الاستقرار في بيئة من تلك البيئات العلمية، لذلك لابد من الرهان على مجال الاستعمال ودوره في تلقيح غشاء اللفظ ببذرة معنى حادث معين، وهنالك تتحقق هويته الاسمية، لينتقل من مجرد **لفظ دال** على معنى عام إلى **اسم دال** على معنى علمي معين سواء كليا عاما أو جزئيا خاصا.

وبهذا المقياس يمكن القول بأن كل اسم هو لفظ وليس كل لفظ اسم؛ ومعنى ذلك أن ميلاد أسميةُ اللفظ، عند السجلماسي، لها سياقات خاصة. هكذا تأخذ عملية وضع الاسم، عنده، مسارا ممنهجا حقيقته الاقتراض غالبا، ومراحله النقل بعد الانتخاب ثم تعليل كل ذلك، ما دام نقل الاسم من بيئته اللغوية الأصيلة، أو بيئته العلمية الخاصة، أسهل عنده من اختراعه[2].

3- 1: مَراحل الاقتِرَاض:

يمكن أن نجد لفعل **الاقتراض** في المنزع محطات ثلاث، تتوج برابعة يحقق الاسم المنقول من خلالها هويته كمصطلح:

أ- انتِخَاب الاسْم:

مما يُحفِّز على انتخاب لفظ جمهوري معين، عند السجلماسي، هو حدوث معنى ناشئ في صناعة معينة[3]. هذا المعنى الناشئ يظل عاري الجسم حتى تتم كسوته بلباس اللفظ الدال على ما يشبهه من المعاني. وهذا المعنى ذاته هو صاحب الحق المعنوي في انتخاب اللفظ الذي يناسبه بضرب من أضرب المناسبة. هكذا يكون حدوث المعنى الخاص سابق على انتخاب الاسم العام وعلة انتخابه في نفس الآن[4].

---

(1) يراجع مفهوم الاسم ضمن شجرة المصطلحات المنطقية. ج2.

(2) المنزع البديع/ م.س. 235.

(3) يقارن ب181.

(4) نفسه 181.

وقبل مرحلة النقل تكون دلالة الاسم العام جُملية، وأحيانا يكون الاسم مشتركا أو موسوما بالترادف، وتكون مساحته الدلالية العامة مشاعة لأكثر من معنى[1]. ونظرا لأن الاشتراك والترادف ، عند المنطقيين، هو أحد مثارات الغلط سواء في الاصطلاح[2] أو في القياس[3]، فإن عملية انتخاب الاسم تكون، عنده، مساوقة لعملية لانتخاب المعنى المرشح لتحصيل النسبة الشبهية بين المجال اللغوي العام والمجال الصناعي الخاص. هكذا يتقرر عند السجلماسي - استنادا إلى منطق التصورات - أنه متى قصدنا إلى تصور المعنى المدلول عليه بالاسم المشترك أو المشكك[4] ينبغي أن نقسم الاسم إلى جميع المعاني التي يدل عليها، ونلخص المعنى المقصود منها، ونطلب تصوُّره بما يخصه، وإلا غلطنا فأخذنا المعاني الكثيرة على أنها معنى واحد[5].

ب- نَقل الاسْم:

يكون نقل الأسماء - باعتبارها دوال عابرة متحركة - من المعنى الجمهوري العام إلى المعنى الصناعي ذي الخصوصية الحادثة، ما دام هذا النقل مشروطا، عند السجلماسي، بأفق تحقيق الحالة الاصطلاحية الدقيقة والصارمة، وهي قدرة ذلك الاسم المنقول على مطابقة مسمّاه الصناعي مطابقة تامة[6]، إذ لا تصح المفاضلة بين الاسم ومعناه سوى في سياق بلاغي[7].

هكذا لابد من تحقق الأرضية الصلبة لأفق التطابق الاصطلاحي الصارم المشار إليه، وهذه الأرضية الصلبة هي يُوفِّر المناسبة المنطقية بين المعنى المنقول منه والمعنى المنقول إليه، ونظرا لأهمية هذه المناسبة المنطقية بين طرفي النقل، فإن السجلماسي يورد طريقين لتحقيق عملية النقل بين المعنيين العام والخاص، وهما:

ب-1: طريق النسبة الشبهية: قال السجلماسي: "وسبيل النقل: العناية في ذلك بأن يكون المعنى المنقول إليه، ملاقيا للمعنى المنقول منه؛ إما لمشابهة المعنى الصناعي للمعنى الجمهوري، مثل: "الزمام"

---

(1) يقارن ب201.

(2) يقارن ب377.

(3) معيار العلم في فن المنطق: حجة الاسلام أبو حامد الغزالي - قدم له وعلق عليه وشرحه: الدكتور علي أبو ملحم - دار ومكتبة الهلال/ بيروت - الطبعة الاولى 1993. ص 187.

(4) يراجع مفهوم هاذين المفهومين ضمن شجرة المصطلحات المنطقية. ج2.

(5) المنزع البديع/ م.س. 210.

(6) نفسه 183.

(7) نفسه 183.

المستعمل في صناعة الكتابة وزمام البعير[1]. وهذه الطريق هي أشهر سبل نقل الأسماء عند السجلماسي[2]، ولعلها الأكثر تطبيقا في كتابه المنزع، إذ نجد لها انتشارا واسعا في أثنائه، إما بطريق ضمنية كما هو الحال في إسماء الأنواع، وإما بطريق صريحة ومعلن عنها كما هو الحال في إسماء أغلب الأجناس[3]. وآلة الاستعارة عنده، هي أظهر آلات تحويل هذه النسبة الشبهية من معنى نظري مجرد إلى واقع ملموس في أثناء عملية الاصطلاح[4].

ب-2: طَريق النِّسبَة التَّضَمُّنية: أن حالة التضمين عند السجلماسي تتحقق بطرائق شتى؛ مثل: أن يسمى الشيء في الصناعة باسم فاعله عند الجمهور، أو غايته، أو جزئه، أو عرض من أعراضه[5]. وهذه عنده هي أقل السبل اتباعا في المنزع، إذ نجده غالبا ما يتبع طريق النسبة الشبهية على حساب باقي الوجوه الأخرى. ولكي تتضح طريق النسبة، عنده، بوضوح في عملية انتقال الأسماء يتسلح السجلماسي بآلة "الموطئ" التي يعلل بواسطتها كيفية نسبة الاسم وأوجه انتقاله من مجال الاستعمال الجمهوري إلى الصناعي[6].

2- وَسائِل الافتِرَاض:

إذا كانت عملية "بناء النسبة" - سواء كانت نسبة شبهية: عن طريق تشغيل مفهوم الاستعارة وآلاتها[7]، أو كانت نسبة تضمنية: عن طريق تشغيل مفهوم التضمن أو الانجرار أو الإضافة أو اللزوم - بمثابة المنطلق المركزي، عند السجلماسي، في وضع المصطلح وتخليقه، فإنه قد اشتغل بوسائل أخرى لاحقة في المرتبة والوجود، وهذا يصدق، أكثر ما يصدق، عنده: على "اسم" المصطلح أكثر من صدقه على "مفهومه"؛ وإن كان يصعب في العادة الحديث عن المفهوم خارج اسمه. ولذلك يمكن الوقوف أمام شكلين من أشكال بناء المصطلحات في المنزع:

---

(1) نفسه 181.

(2) يقارن373.

(3) يقارن ب181-271-414-429-476..

(4) يقارن ب236.

(5) نفسه 181.

(6) يقارن ب337. ثم يراجع مفهوم الموطئ ضمن شجرة المصطلحات المنطقية. ج2.

(7) نفسه 397-398.

أولا: تركيب الاسم:

أ- غالبا ما ينطلق السجلماسي في بناء مصطلح ما من مفهوم "المنبع المجرد" ذي البنية المصدرية المجردة عن واقع الاشتقاق. نجده في هذا السياق، يصطلح على هذا المنبع المجرد بـ"المثال الأول"[1]. وإذا كان يجعله معادلا موضوعيا لمفهوم "المصدر" عند النحاة، فإنه لا يستحضر بنيته المصدرية الأولى الملتصقة بظاهرة الاشتقاق الصرفي، إلا ليستحضر بنيته المفهومية المجردة باعتبارها منبعا ومثالا أنطولوجيا تتفجر منه تراكيب الألفاظ والاصطلاحات من بعد. وهذا هو ما يجعل من "المثال الأول" في المنزع، منبعا عاليا وكليا للتركيب.

ب- تسود **الأسماء المفردة**، في المنزع، انطلاقا من أعلى شجرة الأجناس العليا، ثم **تزداد هيمنتها** على فروع الشجرة لتسمية طوائف الأنواع المتوسطة والأنواع القسيمة. على أن هذه الهيمنة لا تستمر إلى نهاية الاستقصاء التجنيسي الشجري، إذ الغالب أن تهيمن على بنية الأسماء الدالة على الأنواع الأخيرة والسافلة، **ظاهرةُ التركيب**. وهذا قد يعود إلى أمرين: أولهما: **قصور صناعة المنطق** عن إمداد السجلماسي بالأسماء المفردة القادرة على إسماء الأساليب البيانية الأصيلة التي تتمرد، لغناها وكثرتها، على قانون الاستقصاء المقولي المنطقي. وثانيهما: **رغبة السجلماسي في تركيب أسماء مصطلحية منطقية** لتلك الحالات الأسلوبية المتأخرة في التجنيس، والمرتبطة، غالبا، بالمعنى المنطقي لا المعنى الجمالي.

ج- من أبرز أوجه **تركيب الأسماء الاصطلاحية**، التي وظفها السجلماسي، لتعيين الأنواع الأخيرة والسافلة، نجد:

=: **التركيب الإضافي**: ولعل أبرزها في طائفة الأنواع الأخيرة من شجرة الأجناس: تجنيس المماثلة - تجنيس المضارعة - تجنيس الترتيب - تجنيس الكناية - تداخل كيفية الصيغ (بأنواعه) - تداخل كمية الصيغ (بنوعيه) - تسمية الشيء بأولاه أو بعقباه (بنوعيه).. إلخ.

=: **التركيب الوصفي**: وأبرزها في طائفة الأنواع الأخيرة، نجد: "ما يقع في أثناء البيت - ما يقع في القوافي - ما وافق الجزء الأخير من القول الجزء الواقع في فاتحة القول وصدره - التجريد المركب - التجريد البسيط - التشبيه المركب - التشبيه البسيط..".

---

(1) يراجع مفهوم المثال الأول ضمن شجرة المصطلحات المنطقية. ج2.

ثانيا: إبدال الاسم:

أحيانا نجد السجلماسي يقوم بإبدال الاسم البلاغي باسم آخر، وذلك حين يقصر الأول عن أداء المعنى المنطقي المرجعي الذي يروم إليه. وأبرز ما يُجَلّي ذلك في المنزع؛ مقارنته بين اسم: "المطابقة" واسم: "التجنيس"[1].

---

(1) نفسه 375.

خلاصات:

لاشك أن القضايا والإشكالات المصطلحية المتعلقة بهذا الباب كثيرة ومتشعبة، وأن ما ذُكر منها قد لا يغطي سوى جزء مما هو قريب الصلة بمسألة الوعي بالقضية الاصطلاحية وامتداداتها التطبيقية في مشروع الاتجاه الفلسفي بالغرب الإسلامي الوسيط. ولذلك يمكن الاقتصار هاهنا على إثبات أبرز الخلاصات الدائرة في مداره، والتي منها:

1- أنه ما يزال كثير من **الجهد العلمي**، ينتظر الباحثين في شؤون المصطلح الفلسفي ومفهومه عموما، وفي مشروع رواد الاتجاه الفلسفي بالغرب الإسلامي الوسيط تخصيصا. وأن هذا الجهد العلمي من شأنه أن **يعيد الكرة تلو الكرة**، في **الاستيعاب** والتحليل والتعليل، لمصادره ونصوصه وألفاظه على حد سواء، **توثيقا وتكشيفا ودراسة مصطلحية كلية.**

ومصادر ونصوص وألفاظ (المنطق والرياضيات) في مشروع هذا "الاتجاه الفلسفي" بالغرب الإسلامي الوسيط قد تعكس ما هو بحاجة حقيقية لذلك الاستيعاب الدقيق والتحليل والوصف المصطلحي أكثر من غيره على الأقل في المرحلة الأولية؛ بما يعني الإقدام المتدرج على إعادة بناء إنجازاتهم المصطلحية والمفهومية في المنطق والرياضيات، من أجل **تشييد حكم نقدي متكامل ووظيفي** على مشروعهم العلمي في النقد والبلاغة العربيين.

2- إذا كانت ثمة **خصوصيات مفترضة للمصطلح الفلسفي** ومفهومه في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية عموما، وضمن سيرورة "الاتجاه الفلسفي" بالغرب الإسلامي الوسيط تخصيصا، فإن أبرزها بل في مقدمتها: تلك **الخصائص المفهومية والمصطلحية المنطقية والرياضية**، والتي أخصبت فأنبتت نباتا متميزا في بيئة مخصوصة هي بيئة النقد والبلاغة العربيين. وفي هذا السياق يمكن الإشارة إلى جملة خلاصات:

2-1: أن هذا **التفاعل التاريخي** بين مفاهيم **المنطق والرياضيات** وبيئة النقاد والبلاغيين بالغرب الإسلامي الوسيط، لم يشهد **أقوى مراحله** سوى بعد **تسلح تاريخي (كمي وكيفي) للبيان العربي بخصائص العبارة والأساليب العربية.**

2-2: أن ثمار ذلك **التفاعل المفهومي والمصطلحي** بين النظامين المعرفيين السالفين، كانت موسومة غالبا **بخصائص التصور العربي الإسلامي** للكائنات المفهومية والمصطلحية (المنطقية والرياضية)، كما تشكلت تاريخيا في نسيج الثقافة العربية الإسلامية.

2-3: أن من **امتدادات هذا التفاعل المفهومي والمصطلحي**، بين رواد "الاتجاه الفلسفي" **والكائنات المنطقية والرياضية**؛ تشكّل وعي نظري وميداني عميق بمسألة **التصورات عموما ومسألة القضية الاصطلاحية** تخصيصا حول جزئيات النقد والبلاغة العربيين.

3- لابن البناء المراكشي العددي: بصمة منطقية ورياضية قوية في باب التنظير وإنتاج المصطلح الفلسفي ضمن هذه البيئة البلاغية والنقدية. بل إن لتلك البصمة الفلسفية من الخصائص المفهومية والتصورية ما يميزها حتى عن إنجازات السجلماسي والقرطاجني في هذا الباب:

3-1: فهو انطلق أولا إلى بناء تصورٍ منطقي رياضي للقضية الاصطلاحية من خارج مدار النقد والبلاغة؛ وفي نفس الوقت أشَّرت مفردات نسقه النظري على تعدد خلفي شمولي، بحيث نجد له منطلقات معرفية منطقية رياضية صوفية لسانية تحكم رؤيته الاصطلاحية، تعكسها مجموعة متكاملة من الرسائل الفلسفية المتنوعة طبائعا وخلفيات.

3-2: ثم إنه بعد ذلك؛ جسَّد تصوراته المنطقية والرياضية، في مشروع بياني ومصطلحي، بلاغي ونقدي شديد التحصيل والتكثيف، وهاهنا تآزرت كافة تلك الخلفيات المنطقية والرياضية والدينية واللسانية في تشييد رؤية تصورية جمالية ذات آفاق ثقافية وتربوية شمولية.

4- وإذا كانت فرضيات البحث في هذا المدار المصطلحي أشرت منذ البداية على وحدة ممكنة في العلل والوسائل والغايات لدى رواد هذا "الاتجاه"؛ فلعل لتجربة السجلماسي ما يميزها في باب الوعي بالقضية الاصطلاحية من منظور منطقي رياضي: إن هذا البلاغي الفيلسوف - وعلى خلاف شريكه في الاتجاه ابن البناء - سعى إلى تركيب نسقه التصوري الاصطلاحي من داخل صناعة البلاغة وعلم البيان وليس من خلف أسوارهما الأسلوبية، وذلك مما يجعل خلفياته المنطقية والرياضية تكاد تبدو ممزوجة بالكامل مع تحليلاته النقدية، ومباحثه التجنيسية والتعريفية البلاغية. وفي هذا السياق يمكن الخروج باستنتاجات من أبرزها:

4-1: أنه يمكن ملاحظة ضرب من الحضور التَّفاعُلي المزدوج بين المنطق والبيان لدى السجلماسي: انعكس وجهه الأول في مرآة ذلك التفاعل الممنهج بين مفاهيم البيان واصطلاحات المنطق والرياضيات، وأن وجهه الآخر انعكس في مرآة التفاعل الممنهج بين مفاهيم المنطق والرياضيات وبين اصطلاحات البيان العربي، وكل ذلك أشر على شمولية في نسق التصورات الفلسفية والبيانية في مشروعه الاصطلاحي.

4-2: أن من آيات هذا الحضور العلمي المضاعف، لديه، تلك الطبيعة المركبة لأبعاد الاصطلاح الفلسفي، الجامعة لأهمية التجنيس والتعريف، وأهمية الاسم والمعنى في بناء تصور نقدي وبلاغي منتظم ووظيفي.

4-3: ومن آيات انعكاس تلك الطبيعة المركبة لقضية الاصطلاح الفلسفي لديه، تنوع الكشافات المعجمية الفلسفية في منزعه البديع؛ هكذا يتشكل المصطلح الفلسفي بين دفتيه كائنا بيانيامنطقيا ورياضيا وفلسفيا عاما عابرا لقارات الاستعمال بين بيئات علمية مختلفة، مما يجعل من استشراف

فرضيات الحضور المصطلحي والمفهومي لبيئات عربية وإسلامية متأصلة (كالنحو والعروض والأصول) أمراً مقبولاً بل مطلوباً.

4-4: إن طبيعة الحضور المفهومي للمصطلح الفلسفي في كتاب المنزع، تؤشر على أن المصطلح المنطقي والرياضي يتبوأ مقدمة الترتيب في هذا الباب؛ هكذا يفضي التكشيف عن وجود جهاز مفهومي - منطقي ورياضي - متكامل، عمّق مجراه في مباحث الكتاب من أجل الخلاص إلى تصور فلسفي وظيفي لأساليب البيان العربي.

4-5: أن طبيعة الحضور المفهومي للمصطلح البياني في كتاب المنزع، تؤشر على أن حقيقة التفاعل كانت بين مفاهيم المنطق والرياضيات وبين اصطلاحات النقد والبلاغة العربيين تارة، وبين اصطلاحات المنطق والرياضيات ومفاهيم البيان العربي تارة ثانية. ولعل من نتائج هذا التفاعل بين العدوتين؛ استحداث أصناف من الاصطلاحات المتراوحة بين البعد التجنيسي والبعد التركيبي الدلالي أو البنيوي.

5- إن حديثا عن الحضور الغالب للطبيعة المنطقية الرياضية في المصطلح الفلسفي عند رواد الاتجاه الفلسفي، لا ينفي حقيقة التنوع الحاصل في أصول هذا المصطلح الفلسفي ومحاضنه عندهم؛ إذ فضلا عن تنوع تلك الأصول داخل البيئة اليونانية الأصيلة على الأرجح، ثمة تنوع آخر وموضوعي يُعثر عليه ضمن نسيج الثقافة العربية الإسلامية، التي تفاعلت مصطلحات المنطق والرياضيات مع خيوطه المتشابكة تفاعلاً يصعب تجاهله.

وهكذا فثمة خصائص غير فلسفية تدخل موضوعيا في صلب تكوينية هذا المصطلح الفلسفي على الأقل في صيغته الإسلامية المتأخرة، وهذا التنوع في الأصول والمحاضن هو ما جعل الوظائف التي قام بها المصطلح والمفهوم المنطقي الرياضي داخل مدارات النقد والبلاغة العربيين، تتعدد وتتقاطع لتتكامل في آخر المطاف، ولذلك لا نجد تضاربا بين مظاهر الاصطلاحات المشغلة في المنزع أو الروض أو المنهاج، لأن المصطلح في أثنائها واحد سواء كان ذا مظاهر شعرية أو تجنيسية مقولية.

6- من المرجح جدا أنه كان لوضع المصطلح الفلسفي ومفهومه في مدار البيان العربي، علل وغايات ثقافية تتجاوز حدود المصطلح ومفهومه إلى علل ثقافية شمولية؛ هكذا فإن أفق بناء تصورات علمية واضحة ومحددة، تصب بدورها في أفق تنفيذ برامج تربوية هادفة ووظيفية، هو ما تحكم غالبا في المشاريع المصطلحية التي نفذها رواد الاتجاه الفلسفي بالغرب الإسلامي الوسيط. لذلك فقد كان لوضع المصطلح الفلسفي عندهم طقوس ومراحل صارمة يصعب اختزالها في عمليات وضعية بسيطة، هذا ومن المؤكد أن السجلماسي لا يشذ عن هذه القاعدة.

6-1: إن البحث عن المفهوم سابق عند السجلماسي على البحث عن الاسم الدال عليه؛ ولعل هذا مما دفع به في المنزع إلى التأسيس لتصوراته النقدية والبلاغية عن طريق تراتبي يبدأ بـافتراض المعـاني الجمهورية كعتبة لاستنبات المفاهيم الصناعية المنطقية والرياضية.

6-2: وإن وضع الاسم الدال على مفهوم أسلوبي أو فلسفي معين في أثناء المنزع، محكوم بدوره بمراحل منهجية صارمة يصعب اختزالها، هكذا من الانتخاب إلى النقل يتم تأسيس وضع تناسبي ممنهج للاسم.

6-3: وأن تأسيس المفهوم الصناعي الجديد محكوم داخل شبكة المنزع المصطلحية برتبته الجنسية أو النوعية، ثم ببنيته التعريفية المنطقية، ثم بخلفيته الأسلوبية البيانية. ولربما لا يتحدد وضعه التام سوى بضرب من التناسب الفلسفي بين هذه الأركان برمتها.

7- ولا شك أن كل هذه المراحل في وضع المصطلح الفلسفي عند السجلماسي، تنتسب بـضرب مـن الانتساب إلى مدار التطور الذي يمارسه ضـمن تلـك البيئـة الفلـسفية الإسـلامية؛ نـشوءاً ونُـضْجا واستواءاً. سوى أن إنجازات رواد الاتجاه الفلسفي في النقـد والبلاغـة العـربيين تؤشـر علـى تطـور عمودي داخلي كما سبقت الإشارة إليه قبيل قليل، أما على سبيل التطور الخطي التاريخي فالمرجح أن المصطلح المنطقي والرياضي مارس حضورا مفهوميا ناضجا عندهم، بعد مروره بمراحل اسمية ومفهومية تطورية قبلية.

بيد أن هذا 'النُضج' لا يعني بتاتا الاعـتراف بنمطيـة اصـطلاحية اعـترت هـذا المـصطلح المنطقـي والرياضي في توظيفاتهم الفلسفية والبيانية؛ ذلك بأن تشغيل المفهوم يقتضي دينامية ذاتية تفضي إلى ضرب من الحركية التغييرية الداخلية، تفضي بدورها إلى تطورات نوعية في مفهوم 'النُضج' ذاته.

القسم الثالث

إِشكَالاَت تصوُّرية كُلِّية
في استِيعَاب كُلِّيات "نَظرِيَّة التَّعريف" الإسلامية
وقضاياها في النقد والبلاغة العربيين

البَاب الأوَّل

"نَظَرِيَّة التَّعرِيف" من زَاوِية نَظَر مُفكِّري الإسلاَم

الفصل الأول: هل هناك "نَظَرِيَّة" ما قَبل إسلاَمية "لِلتَّعرِيف"؟.

الفصل الثاني: هل هناك "نَظَرِيَّة إسلاَمِيَّة" لِلتَّعرِيف؟.

الفصل الأول

هل هناك "نَظَرية" ما قَبل إسلامية للتَّعريف؟

المبحث الأول

في تَعليل "النَّظَرِيَّة"

1- 1: حَول طَبِيعة "النَّظرية":

غالب أمر لفظ: "النَّظرية"، أنه ذو نُدرة في استعمالات المعاجم اللغوية، كما أن غالب أمره أنه "لم يعرفه الفلاسفة المسلمون"[1] بدلالته الاصطلاحية المعاصرة، بيد أنهم - على الأرجح - مارسوا تطبيقات شتى لمفهومه[2]. وبعضهم استعمله أحياناً فجعله نعتاً لشيء آخر. قال الفارابي: "النَّظرية - أي الأشياء النَّظرية[3]- هي القضايا الكُلية التي لا يمكن الإنسانُ أن يفعل بإرادته جميع أشخاصها"[4].

و"مصطلح "نُظَرِيَّة" مصطلح حديث يُراهَن بأبعاده الفلسفية، اليوم، على ربط الأقوال العِلمية بالأفعال العَمَلية المنبثقة عنها، ولذلك قيل في دلالته، هي "جملة التصورات أو المفاهيم المؤلَّفة تأليفا عقليا يهدف إلى ربط النتائج بالمقدمات"[5]. هكذا فإن المعنى الخاص "للنظرية"، والمرتبط أساسا بوصف وتفسير "الحقائق العلمية الجزئية"[6]، يدل على "توليف عام يأخذ على كاهله تفسير عدد كبير من الوقائع"[7]، إلا أن هذا التوليف العقلي يمتاز في الغالب ببُعده النِّسبي التاريخي. ولعل هذا من بين ما يُستفاد من قولهم أنه: "مُسَلَّمٌ به من قبل معظم علماء عصرٍ ما، بوصفه فرضية معقولة"[8]، أو أنه يشير إلى "الحالة الراهنة للعلم"، الشاملة لنسقٍ من الإسهامات، وفي هذه الحلة قد تبدو انعكاساتها الواقعية "نتيجة جهود الجميع"[9].

---

(1) نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين/ م.س. 4.

(2) نفسه 4.

(3) ما بين عرضتين مزيد من عند التحليل.

(4) كتاب الجدل: الجزء الثالث من "المنطق عند الفارابي". تحقيق وتعليق: د. رفيق العجم. دار المشرق/ بيروت - الطبعة الأولى 1986. ص20

(5) نظرية الشعر عند الفلاسفة/ م.س. 3.

(6) المعجم الفلسفي/ صليبا: م.س. 2/ 478.

(7) موسوعة لالاند/ م.س. 3/ 1454.

(8) نفسه 3/ 1454.

(9) نفسه 3/ 1454.

على أن هناك مؤشرات أخَر، تُستقى من أقاويل بعضهم منها:

أ- أن 'النظرية' بالنسبة لأي علم من العلوم، هي **'العقل المُوَجِّه'**[1]، وهي المحدد لهويته واختياراته[2]، والكاشف عن نتائجه، والمستشرف لمستقبل الظواهر والقوى والعلاقات[3] التي يدرسها.

ب- أن مفهوم 'النَّظرية العِلمية' يُحيل فلسفيا على:

ب-1: **'نسق فكري استنباطي مُتَّسِق** حول ظاهرة أو مجموعة من الظاهرات المتجانسة'[4]، على أن 'تكون مكونات النظرية واضحة ودقيقة، محددة الألفاظ والمعاني والمضامين' بقدر ما تكون **'شاملة بقدر الإمكان** للجوانب التي قُصِد أن تنطوي عليها **النَّظرية'**[5].

ب-2: **تفرُّد** موضوع 'النَّظرية' و**'مشروعها التفسيري'**[6]، واستنادها على 'أرضية واقعية'[7] لذلك المشروع. ذلك بأن النظرية التي تأتي بقضايا تستعصي على الاختبار **لا تُعدّ نظرية علمية'**[8]،

ب-3: إسهامها في إبراز **'الدور المعرفي التراكمي'**[9] للعلم الذي تؤسس له. وهكذا 'يحدَّد في ضوئها ما يجب دراسته أكثر من غيره، وما الذي لم يُدرَس، ومستوى ما تمَّ التوصل إليه؟'[10]، وبذلك تُعتبر عندهم **'نقطة البدء الأولى** والهامة حيث تمد الباحث بإطار تصوُّري يساعده على **تحديد الأبعاد والعلاقات** التي عليه **أن يدرسها**، وتمهد له الطريق لجمع معطياته وتنظيمها وتصنيفها، وتحديد ما بينها من ارتباطات وتداخلات'[11].

وإذن؛ إن كانت 'النظرية' بمثابة **تركيب عريض يسعى إلى تفسير عدد كبير من الوقائع**، يُسلَّم بها كفرضية محتملة الصدق من طرف فريق من علماء عصر معيَّن، فإن هناك أفقا وظيفيا محددا يستشرفه توظيفُ مفهومِ مصطلح 'النَّظرية' في هذا الباب من البحث، ذلك بأن الغاية من وراء استخدام هذا المصطلح

---

(1) في النظرية المعاصرة لعلم الاجتماع: د. عبد الباسط عبد المعطي، ود. عادل مختار الهواري. دار المعرفة العلمية/الأسكندرية. الطبعة الأولى، بدون تاريخ. ص5.

(2) نفسه 5.

(3) نفسه 5.

(4) نفسه 11.

(5) نفسه 12.

(6) نفسه 12.

(7) نفسه 12.

(8) نفسه 12.

(9) نفسه 13.

(10) نفسه 14.

(11) نفسه 14.

هو رصد جهود الفلاسفة بشتى زواياها[1] في مدار التعريف، ثم ربط النتائج بمقدماتها بقصد إيضاح كل ما في هذه الزوايا من مواضع للاتفاق أو الاختلاف، ومحاولة الاكتفاء في كل ذلك بالوصف دون التقييم[2] غالباً.

1- 2: هل "التَّعريف" نَظَريةٌ؟:

أولاً: ما معنى "التَّعريف"؟:

التَّعريف: الإعلام[3]. وجاء بمعنى الوصف[4]، والتوضيح[5]. ولعل منه التعريف اللفظي أو الاسمي، وهو قولٌ يشرح المعنَى الذي يدلُّ عليه اللّفظ.. ، واصطلاحاً: تحديد المفهوم الكُلّي بِذِكرِ خصائِصِه ومُمَيِّزاتِه[6]. أو هو مجموع الصفات التي تُكوِّن مفهوم الشيء مُمَيَّزاً عمّا عداه[7].

والتَّعريف: (في المنطق) عبارةٌ عن ذِكرِ شَيءٍ، تستلزمُ معرفتُه معرفةَ شيءٍ آخر. قال ابن سينا: التَّعريف يقتضي التَّخصيص[8]، وهو عند فخر الدين الرازي على وجهين: أحدُهما: أن يكونَ الغرضُ منه إفادةُ تصوُّرٍ مجهولٍ بواسطةِ تصوُّرٍ حاصل. وثانيهما: أن يكونَ الغَرض منه التنبيهُ على الشَّيءِ بعلامةٍ مُنَبِّهة وإن كانت أخفَى من المُعرَّف في نفس الأمر[9].

ونجد عند المعاصرين تعريفات معينة للتعريف: من ذلك قولهم فيه؛ هو: تمثيل الشيء في الذهن من جهة محمولاته[10]، بحيث لا يُقصَد منه إلا تحصيل صورة الشيء في الذهن أو توضيحها[11]. ومن ذلك إشارتهم حول عمومية التعريف وخصوصية الحد، هكذا فكل حدٍّ تعريف، وليس كل تعريف حدّ[12]. وبعضٌ من هؤلاء يجعل من كلا المصطلحين لفظين مترادفين يدلاّن على مفهوم واحد[13]. ومما عرّفوا به

---

(1) نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين/ م.س. 4.

(2) نفسه 4.

(3) اللسان/ م.س. 9/ 237.

(4) مفردات الراغب/ م.س. 370.

(5) معجم مصطلحات الأدب/ م.س. 104.

(6) نفسه 104.

(7) موسوعة الفلسفة/ م.س. 1/ 423.

(8) منطق المشرقيين: ابن سينا. المكتبة السلفية/ القاهرة. 1910. ص 30.

(9) المباحث المشرقية. ضمن موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب/ م.س. 170. : فخر الدين الرازي. ص10.

(10) المعجم الفلسفي/ صليبا: م.س. 1/ 304.

(11) نفسه 1/ 305.

(12) نفسه 1/ 305.

(13) معجم لالاند/ م.س. 1/ 250.

دلالة الحد أو التعريف، أن أحدهما – أو كليهما – يُطلَق على مُجمل الأطراف المعروفة التي يُحدِّد تراكيبُها المفهومَ المحدَّد، ويكون ممثلاً بطرفٍ واحد[1].

ومن ذلك أيضاً إشارتهم حول علاقة التعريف بالاسم؛ حيث يرون ابتداءً أن العلاقة بين الاسم كوحدة مصطلحية، وتعريفه في القاموس هي من نوع خاص؛ إذ أن التعريف ليس مجرد تلخيص للمضمون المدلولي للاسم في جملة أو عدة جمل، بل هو بناء يخضع؛

=لمبدأ الترتيب التدريجي للسِّمات الدلالية التي تمكن من تحديد المصطلح في إطار مجموعة من العلامات المصطلحية؛

=ومبدأ حصر العناصر السياقية المكونة لمرجعه؛

=وتأسيس المفهوم على مجمل هذه العناصر[2]. وهكذا يتكون الخطاب التعريفي، عندهم، في العادة من مستويين:

أ- المستوى اللغوي المعجمي: وهو عبارة عن (وصف المصطلح كوحدة لسانية)؛

ب- المستوى الموسوعي: وهو عبارة عن (وصف الواقع من خلال حصر المفهوم)[3].

ونجد، عندهم، أضرُباً عدة من التعاريف، في طليعتها: **التَّعريف الشيئي** أو الواقعي، يتعلق بحقيقة الشيء وماهيته من حيث هو كذلك في الواقع[4]، و**التَّعريف الذاتي**، وهو الذي يتناول مضمون الشيء[5]. و**التَّعريف الخارجي**، وهو الذي يتناول أوصافه الخارجية[6]. و**التَّعريف التركيبي**، وذلك يكون بذِكر علاقات الشيء بغيره[7]. و**التَّعريف النشوئي**، وهو الذي يتناول الشيء من ناحية صيرورته وتغيُّره[8]. و**التَّعريف الدَّوري**، وهو تعريف الشيء بشيء ثان، ثم تعريف الشيء الثاني بثالث وهكذا.. ثم تعريف الشيء الأخير بالشيء الأول فالثاني فالثالث. . إلخ[9]. و**التَّعريف بالتجريد**، وهوتعريف رياضي مباشر لدالَّة منطقية[10]، وغير هذه التعاريف كثير.

---

(1) نفسه 1/ 251.

(2) علم المصطلح بين المعجمية وعلم الدلالة/ م.س. 169.

(3) نفسه 170.

(4) المعجم الفلسفي/ الحفني: م.س. 62-63.

(5) نفسه 63.

(6) نفسه 63.

(7) نفسه 63.

(8) نفسه 63.

(9) نفسه 63.

(10) نفسه 63.

ثانياً: هل "للتّعريف" المنطقي القديم "نَسَقٌ" خاصّ؟:

حين يُنظر إلى لفظ "التّعريف"، من زاوية بعده الدلالي، يُستنتج بأنه "مصطلح عام جدا يتناول كل عملية تفيد معاني الألفاظ، أمثال "التعريف بالمثال" و"بالتقسيم" وجميع أصناف الحد والرسم"[1]. ونظراً للتطورات التكوينية العميقة التي طرأت على جهازه المفهومي، فقد أصبح يُعتقد أن استعمال لفظ "نظرية" أنسب في التعبير عن المدار الموصّل في هذا العرض، في حين أن استعمال لفظ "مَبحَث" أنسب في التعبير عن مدار الحد[2]، الذي هو مبحث من مباحث هذه "النّظرية" المنطقية التي تكاد تكوّن - بمباحثها الأُخَر - **منطقا مستقلا** بإزاء **منطقيات عديدة** في بيئة الفلاسفة، كما استوت على يد **طوائف الشُرّاح** من اليونان والإسلاميين من بعدهم.

والحق أن هذا "المَنطق" المشكّل لنسق التعريف، لم يولد ناضجا على يد "واضع أسسه"[3]: أرسطو، وذلك لكون هذا الأخير لم يضع "نظرية متكاملة" حوله، وإنما قدّم على الأرجح جزءاً معينا منها هو "**التعريف بالحد**"[4]. على أننا نسجل في تاريخ المنطق القديم ملاحظتين اثنتين، تؤشر كل واحدة منهما على نزع صفة التفرُّد عن صنيع أرسطو في هذا الباب:

أولاً: ليست ثمة طريق واحدة لبناء المفهوم، بل إن تاريخ الأفكار يحتفظ لنا بطرق أربع موصلة إليه، أغلبها ينتمي إلى ما قبل أرسطو: "الطريق الأول: **طريق الاستقراء** وينسب إلى سقراط. الطريق الثاني: **طريق القسمة الأفلاطونية**. الطريق الثالث، وهو **البرهان** وينسبه الإسلاميون إلى بقراطيس[5]، ثم يأتي الطريق الرابع وهو **مذهب الحكيم أرسطو** نفسه"[6].

ثانياً: هناك إضافات تاريخية أضيفت فيما بعد أرسطو؛ ونجد على رأسها إضافات: "فورفوريوس وشجرته التي صارت موضع تنقيح وتهذيب فيما بعد"[7]. ثم نجد الإضافات النوعية التي حقّقها الإسلاميون من بعده، حيث تناولوا بالقراءة والنقد كل مباحث الحد منذ سقراط إلى أرسطو إلى فرفوريوس إلى جالينوس[8]. وهكذا فإن إفاضة العرب في الحديث عن التعريف أدى بهم إلى عدم الالتزام بما قاله أرسطو،

---

(1) منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث/ م.س. 49-50.

(2) يقارن بمبحث الحد في كتب الغزالي/ ضمن: المنطق عند الغزالي/ م.س. 63.

(3) مجهول البيان/ م.س. 12.

(4) تطور المنطق العربي/ م.س. 62. ويقارن بمجهول البيان/ م.س. 12.

(5) مناهج البحث عند مفكري الاسلام/ م.س. 54-55. يعلق الاستاذ النشار هنا بقوله: "من المعروف أن أرسطو هاجم الطرق الثلاثة الاولى، واعتبرها قاصرة عن الوصول الى الحد لعدم تأديتها الى فكرة الماهية، والماهية هي الغاية من التحليل والتركيب عنده".

(6) نفسه 55.

(7) مجهول البيان/ م.س. 12.

(8) يقارن بنفس المرجع 12-14. وبمنهج البحث عند فكري الاسلام 53-55. وبالمنطق ومناهج البحث 31-33.

لأنهم استفادوا أيضا من المنطق الرواقي والشراح الأسكندرانيين، مما جعلهم يقدمون نظرية عن التعريف يصعب علينا معرفة أصولها بدقة[1].

على ضوء هذه الإشارة، يمكن الانطلاق من فرضية بعض الأبحاث في المنطق التي ترى بأن أرسطو لم يتعرض للتعريف بأي شكل من أشكال التفصيل، في حين كانت عناية المنطقيين العرب بالتعريف عناية فائقة. إذ أدركوا على نحو يقربهم من المحدثين؛ ما له من أثر في البحث العلمي[2].

وبما أنه من المستحيل أن يتتبع المرء كل ما كتب في المنطق من قبل المسلمين[3]، فإنه من المناسب أن يوجز القول في واجهتين: الأولى: الوقوف على منطق التعريف كما انعكست صورته عند أرسطو، مشفوعة بأهم أنواع التعريف التي عرفها المناطقة الإسلاميون. والثانية: الوقوف على بعض النماذج لإيضاح موقف المناطقة المسلمين من التراث اليوناني في هذا المجال[4].

1- 3: حول مشائية "التعريف":

إذا كان التعريف في تصور أرسطو هو البحث عن الماهية[5][6]، فإن نظرية التعريف لا تؤول، كما سبقت الإشارة، في جذورها المفهومية إلى منطق أرسطو فقط، بل إلى أولئك السابقين عليه بالتفلسف. وهكذا يُتبيَّن من تاريخ الفكر الفلسفي اليوناني، بأن سقراط كان أول من حاول التوصل إلى الماهية، وقد تابع إفلاطون في هذا الطريق، ثم سار أرسطو على نفس التقليد[7].

وفي هذا السياق يشير تاريخ الفلسفة الإغريقية إلى أن هؤلاء الفلاسفة السابقين على أرسطو، كانوا بدورهم مسكونين بهاجس الوصول إلى ماهيات الأشياء. ومنهم سقراط، الذي كان في مناقشاته مع خصومه يهدف دائما إلى التوصل للتعريف بالحد[8] التام، أي إلى التعريف الجامع المانع الذي يمكن أن يقام عليه العلم بالأشياء[9].

---

(1) تطور المنطق العربي/ م.س. 64.

(2) مناهج البحث عند مفكري الاسلام/ م.س. 43.

(3) مجهول البيان/ م.س. 14.

(4) نفسه 14.

(5) يراجع مفهوم الماهية ضمن كشاف الألفاظ الفلسفية العامةج2. ويشار بهذا الصدد إلى أن الدلالة اليونانية لمصطلح الماهية يتعارض مع تصورات التداول الإسلامي لاستحالة الوصول إليه، كما أن عددا من المنطقيين المحدثين يرون مثل هذه الاستحالة.

(6) التعريف بالمنطق الصوري: / م.س. 101.

(7) المنطق ومناهج البحث/ م.س. 27.

(8) يراجع مفهوم الحد ضمن شجرة المصطلحات المنطقية. ج2.

(9) المنطق ومناهج البحث/ م.س. 31.

وواضح من التأمل أن مفهوم التعريف في المنطق الأرسطي، يياطن مفهوم التصور بحيث لا يمكن فصله عنه. إن مفهوم التصور الأرسطي، بهذا المعنى، هو الذي يجمع شتات "ماهية الشيء في الفكر"[1]، أو بمعنى آخر، إن التصور هو "الفعل الذي يرى العقل بواسطته الشيءَ أو الموضوع في ماهيته دون أن يثبت أو ينفي"[2]. ومن زاوية نظر مقابلة، يبدو مفهوم التعريف عند أرسطو هو الذي يعطي للتصور شكله في العقل، وبذلك يكون من وجهة نظر هذا المنطق القديم هو "العلم نفسه"[3].

إن أهمية التعريف عند المشائين تكمن أساسا في مشروع الحصول على تصور أخير - واضح ومحدد - عن الشيء[4]، وذلك بالحصول على معرفة كلية بالشيء. وبالطبع، لا يتم ذلك، عندهم، إلا بالوصول إلى ماهية الشيء المؤلفة عنده من الجنس والفصل القريب، فتكون بذلك "متساوية في نطاقها مع الموضوع الذي نعرّفه"[5].

(1) التعريف بالمنطق الصوري/ م.س. 101. ويقارن بالمنطق الصوري منذ أرسطو/ سامي النشار 11.

(2) المنطق الصوري منذ أرسطو/ م.س. 111.

(3) التعريف بالمنطق الصوري/ م.س. 101.

(4) يراجع مفهوم الشيء ضمن كشاف الألفاظ الفلسفية العامة. ج2.

(5) المنطق الوضعي: د. زكي نجيب محمود. مكتبة الأنجلو مصرية/ القاهرة. الطبعة الرابعة 1965. الجزء الأول. ص 120.

المبحث الثاني

التَّعرِيف وعَلاَقتُه بثُنائِيَة "المَفهُوم" و"المَاصَدَق"[1]

إن نظرية التعريف، بإشكالاتها الميتافيزيقية والمعرفية، جزء رئيسي من نسق منطق التصور[2]، ولكن بما أن كل اسم كُلّي[3] من الأسماء - طبقا لوجوده كموضوع[4] أو كمحمول[5] في قضية[6]- هو اسم لشيء أو لعدة أشياء.. أو بمعنى منطقي: يصدق عليها.. فلكل اسم إذن ناحيتان: ناحية الماصدق - أي ناحية الإشارة إلى أفراد أو أشياء يتحقق فيهم أو يصدق عليهم اللفظ. وناحية المفهوم -أي مجموعة الصفات التي تحمل على هؤلاء الأفراد[7]. وبذلك يعتبر الأرسطيون "المفهوم" و"الماصدق" هما المكونين الأساسيين لمنطق التعريف[8]. وبذلك، أيضا، كان للمفهوم والماصدق، عندهم، نفس خصائص التصور[9].

بيد أن الباحثين في المنطق الأرسطي اختلفوا في طبيعة علاقة التعريف بهذين الركنين المكونين. ولعل هذا يعود إلى اختلافهم حول علاقة التعريفات بمنابع المعرفة الإنسانية. وفي هذا الصدد نجد أحد الباحثين يلخص مثل تلك الأسئلة الفلسفية حول مصادر المفاهيم، بقوله: إن الحديث عن المفاهيم الأولية والمفاهيم المشتقة يؤدي إلى التساؤل عن مصادر المفاهيم جميعها: هل مصدرها العقل؟ هل مصدرها الحدس؟ هل مصدرها التجربة وحدها؟[10].

---

(1) يرى الأستاذ علي القاسمي بأن الذين يستخدمون مصطلح (تصوُّر) يرون أن للتصور بعدين أساسيين هما: "الماصدق" و"المفهوم".. . أما الذين يفضلون مصطلح: (المفهوم) فيستخدمون كلمتي (الشمول) و(التضمُّن) بدلاً من (الماصدق) و(المفهوم)". يراجع: علم المصطلح بين علم المنطق وعلم اللغة/ م.س. 186.

(2) يرى علي سامي النشار بأن "للمفهوم والماصدق المكانة الكبرى في المنطق، لا في أقسام التصورات فقط، بل أيضا وبقوة، في مبحث القضايا ومبحث القياس". يراجع كتابه المنطق الصوري منذ أرسطو/ 151.

(3) يراجع مفهوم الكُلّي ضمن شجرة المصطلحات المنطقية. ج2.

(4) يراجع مفهوم الموضوع ضمن شجرة المصطلحات المنطقية. ج2.

(5) يراجع مفهوم المحمول ضمن شجرة المصطلحات المنطقية. ج2.

(6) يراجع مفهوم القضية ضمن شجرة المصطلحات المنطقية. ج2.

(7) المنطق الصوري منذ ارسطو/152.

(8) يقارن بالمنطق الصوري منذ أرسطو/علي سامي النشار175 وما بعدها.

(9) ثنائية المفهوم والما صدق من الثنائيات المركزية التي يجدها الباحث في طيات الدراسات المنطقية القديمة والحديثة. وهذا شيء واضح ما دام مدار المنطق نفسه يتحرك في أغلب منطلقاته حول طبيعة المعرفة ومصادرها وغاياتها وعلاقاتها. ولذلك من نافلة القول أن يعتبر أحد الباحثين في المنطق أن "مبحث المفهوم والماصدق من أهم ابحاث المنطق التي دارت مناقشات واسعة حولها، ولا زالت حتى يومنا هذا، تجذب المناطقة إلى مناقشة مكانته المنطقية". يراجع المنطق ومناهج البحث/ م.س. 25.

(10) المفاهيم معالم: نحو تأويل واقعي/ م.س. 8.

وإذن فإن لمنطق "التعريف" في النّسق الأرسطي، ارتباطٌ وثيق بمفهوم "الحقيقة" كما هي متشخصة خارج الذهن، وذلك بمنطق الإمكان والعموم[1]. وبهذا المعنى الفلسفي الميتافيزيقي يُفهم قولهم: "تكون قوة التصور في مدى تطبيقه، وقوة مفهومه في مدى ما يتضمنه"[2]. وبهذا المعنى أيضا، يتموضع نسق "التّصوُّر" المشّائي غير بعيد عن منطق "التجنيس" لأصناف الحقيقة وأنواعها. فصح عندهم أن تجنيس الأشياء جزء لا يتجزء من تعريفها. لذلك قيل: "المفهوم يعبَّر عنه بالتعريف، والماصدق يعبر عنه بالتصنيف"[3].

ويعكس الأستاذ علي سامي النشار، خلافا فلسفيا حول علاقة المنطق الأرسطي بتلك الثنائية التّصوُّرية، فيبين أن عددا من المنطقيين المفهوميين المحدثين يعتبرون هذا المنطق "منطقا يقوم على المفهوم فقط"[4]. ومع اعترافه بأن "أرسطو مفهوميٌّ في جوهر منطقه، لكونه ينظر إلى العلاقة بين الموضوع والمحمول في القضية على أساس المفهوم"[5]، لكنه في عاقبة الأمر يعترف بأن هذا المنطق نسق عقلي قائم على المفهوم والماصدق معا[6].

صحيح أن العلم عند أرسطو هو عبارة عن المعرفة بالماهية، مما يجعله قائما منذ البداية على أساس مفهومي، "لكنه أيضا المعرفة بالكُلِّي، ومعنى المعرفة بالكلّي أنه يأخذ بالماصدق"[7].

---

(1) يقول الأستاذ سامي النشار: إن التصور يستلزم خاصيتين هامتين: الإمكانية والعموم: يرى المناطقة الأقدمون – تحت تأثير نزعة ميتافيزيقية – أن إمكانية التصور إنما تعني تحققه ميتافيزيقيا في الوجود، بغض النظر عن كونه في الواقع أم لا. أو بمعنى آخر لا يهم أن يكون التصور "موجودا بالفعل" بل يكفي لتحققه"قوة لا نهاية". ولكن من الخير ونحن نريد أن نبتعد عن هذا الاتجاه الميتافيزيقي أن نقول إن إمكانية التصور إنما تنتج من خلوه خلواً كاملا من التناقض الداخلي، أي التناقض في ماهيته الداخلية.. أما كلية التصور: فأول ما يقابلنا هو المفهوم الكلاسيكي له – ونحن نعلم أن لكل من أفلاطون وارسطو فلسفة تصورية. إن التصور هو الفكرة الكلية وهو موضوع التعريف، بل العلم. لأنه لا يوجد إلا علم كلي، والعقل لا يدرك إلا الكلي..". المنطق الصوري منذ أرسطو/ م.س. 112-113.

(2) التعريف بالمنطق الصوري/ م. س81.

(3) نفسه 82. ويقارن بالمنطق الصوري منذ أرسطو/ م.س. 153. وبالمنطق الوضعي/ م.س. 1/ 105.

(4) المنطق الصوري منذ أرسطو/ م.س. 181.

(5) نفسه 181.

(6) نفسه 183.

(7) نفسه 183.

2- 1: ما معنى "المفهوم"؟:

يُعرَّف مصطلح "المفهوم" أحيانا[1] بكونه كلمة اصطلاحية يراد بها التصور الذهني الذي نتصور به الصفات التي تميز أفراد فئة معينة[2]، سواء كان الشيء المتصوَّر عيناً مفردة واحدة[3]، أم مجموعة من الذَّوات أو الأشياء المفردة[4]. لكن - ومنذ أرسطو إلى العصر الحديث - اختلفت النظرة إلى "المفهوم"، باختلاف التيار الفلسفي الذي تنطلق منه[5]، لكن الخبراء في تاريخ المفهوم يؤكدون على أن الموقف منه، عند أكثرهم "هو أساس نظرية المعرفة"[6].

إن الأرسطيين اعتبروا المفهوم مقولة ذهنية مجردة[7]، بمعنى أن تصور الشيء وإدراك ماهيته لا يتم إلا بتعريفه، وكل ذلك يكون أساسا للعلم بالكليات، ولذلك اعتُبِرت دلالة "المفهوم" عندهم مساوية لدلالة "الماهية" أو "الحد"[8]. ولقد كان بالإمكان اعتبار ذلك قريبا من المنطلقات اللاحقة على المفاهيم الأرسطية، لولا أن المنطقيين قديما وحديثا اختلفوا في تحديداتهم لمعنى الماهية التي تعلق بها فكر أرسطو وأساتذته. نعم، لقد تحدثوا جميعا عن "ماهية التحديد ومكوناته"[9]، ولكنهم "اختلفوا في الماهية وفي عدد المكونات"[10].

إن "تعريف" الشيء، عند أرسطو، هو بناء لمفهومه[11]. ولا يتم بناء هذا التعريف سوى بتشييد جوهره[12]. ولعله من "هنا يأتي السؤال: وما جوهر الشيء؟ مم يتألف ذلك الجوهر؟ هو يتألف عند أرسطو وأتباعه من صفتين: الصفة التي يشترك فيها النوع مع سائر جنسه - وتلك هي الجنس -، والصفة التي يتفرد بها هذا النوع عن سائر الأنواع التي تدخل معه في ذلك الجنس - وتلك هي الفصل[13]-"[14].

---

(1) هناك على الأقل، اتجاهان منطقيان بارزان: اتجاه الأرسطيين الصوريين، واتجاه الوضعيين المحدثين الذين يرون في منطق أرسطو كثيرا من العقم.

(2) المنطق الوضعي/ م.س. 105. ويقارن بعلم المصطلح بين علم المنطق وعلم اللغة/م.س. 187.

(3) علم المصطلح بين علم المنطق وعلم اللغة/ م.س. 187.

(4) نفسه 187.

(5) نفسه 186-187.

(6) نفسه 180.

(7) بنية العقل العربي/ م.س. 398. وفيه نجد الجابري يرى بأن"المفهوم بوصفه مقولة، هو أحد العنصرين اللذين تتألف منهما القضية، مأخوذا كما هو، بقطع النظر عن رابطة الحمل التي تربطه بالعنصر الآخر..".

(8) نفسه 398.

(9) المفاهيم معالم/ م.س. 6.

(10) نفسه 6.

(11) يقال: "المفهوم يعبر عن طبيعة الشيء، يعرفه ويحدده. وبعبارة أخرى؛ إنه ماهية الشيء كما يتصورها الذهن". يراجع بنية العقل العربي 398.

(12) يراجع مفهوم الجوهر ضمن شجرة المصطلحات المنطقية المدروسة. ج2.

(13) ما بين عرضتين مزيد من عند التحليل.

(14) المنطق الوضعي/ م.س. 1/119.

إلا أن حمولة "المفهوم" في صورتها الأرسطية، لم تُتقبّل من قبل عدد من الذين جاءوا بعده من الفلاسفة والمنطقيين. وهكذا لا نجد للمفهوم نفس البعد المثالي الأرسطي لدى كافة الاتجاهات. هذا يؤول في الواقع إلى طبيعة الزاوية الفلسفية التي منها نُظِر إليه. من بين الزوايا النظرية التي عدّدت اتجاهات النظر: زاوية الغاية من التعريف، ثم زاوية طرائق التعريف[1].

ويُرجح أن هاتين الزاويتين، بشكل عام، هما الأصل الذي نبعت منه اتجاهات النظر الحديثة. وعلى ذلك نجد من بين تلك الاتجاهات ما هو ميتافيزيقي صوري. ومنها ما هو تاريخي نسبي. ومنها ما هو حضاري شمولي. وقد حاول أحد الباحثين الإشارة إلى هذا المعنى بقوله: "ومن وجهة النظر العقلانية فإن المفهوم شمولي وضروري ومستقل. ومن وجهة نظر التجرباني فإن المفهوم مرتبط بشيء ما بوقت ما. ومن ثمة فإنه نسبي قابل للتحوير والتبديل والإلغاء.. وأما العقلاني التجريبي فيقر بوجود مصدرين للمفاهيم، أحدهما الإنسان في كليته، وثانيهما السياق في شموليته"[2].

والحق أن الغاية من التعريف وطرائق بنائه، تمثل إشكاليتين فلسفيتين ومنطقيتين حفرتا عميقا في اتجاه تقسيم المفاهيم والمقابلة بينها بعد أرسطو. و باستقراء مجموع الاتجاهات التي قاربت إشكال المفاهيم، يمكن الوقوف على أنواع للتمثيل لا الحصر:

أ- المَفهوم الجَوهري:

ويتميز، في بيئة المنطقيين، بنزوعه الحاد نحو الشمول، وبجنوحه نحو ضرب من المثالية المتطرّفة. هكذا يعرّف عندهم باعتباره "مجموعة من الصفات الجوهرية التي تكوّن صنفاً من الأصناف"[3]. ومما قد يجعل هذا النوع من المفاهيم موصوفا بالمثالية، من وجهة نظر اتجاهات أخرى، هو اشتراطهم ضرورة توفر تلك الصفات الجوهرية دون غيرها للمفهوم "بحيث إذا لم تتحقق للصنف لم يكن"[4].

إن هذه الصفات الجوهرية المطلوبة، عند الأرسطيين، هي ما يعبّر عن "تصور هذا المفهوم كاملا لا نقص فيه"[5]، بحيث لا تزيد عن ذلك ولا تنقص. ولكن، هل هذه الصفات الجوهرية مطلقة بطبيعتها..؟

---

(1) هاتان الزاويتان المركزيتان هما ما جعل أحد الباحثين يؤكد منذ البداية – وهو يتناول مبحث التعريف – على ضرورة التفرقة بينهما، في قوله: "أول ما ينبغي ذكره في موضوع التعريف، هو أن نفرق تفرقة واضحة بين الغاية من التعريف من جهة، وطرائقه من جهة أخرى". المنطق الوضعي/ م.س. 1/ 116.

(2) المفاهيم معالم/ م.س. 8.

(3) المنطق الصوري منذ أرسطو/ م.س. 159. ويقارن بالمنطق عند الغزالي/ م.س. 189. والمنطق الوضعي/ م.س. 1/ 105-106.

(4) المنطق الصوري منذ أرسطو/ م.س. 159. ويقارن بالمنطق عند الغزالي/ م.س. 189. والمنطق الوضعي/ م.س. 106.

(5) المنطق عند الغزالي/ م.س. 189.

كلا، فهذا عند الأرسطيين فقط، الذين يرون بأن المفهوم هو الجوهر[1]، أما المنطقيين المحدثين – والوضعيين منهم خاصة – فإنهم يقولون غالبا بنسبية المفاهيم حتى في مفهوم الجوهر ذاته، لأن هذه الصفات الجوهرية ليست سوى اتفاق قائم معتبر إياها جوهرية[2]، ولأننا اتفقنا على أن نعتبر صفاته جوهرية[3].

ب- المفهوم الموضوعي:

وهذا الصنف من المفاهيم قريب النسب من المفهوم الجوهري، وذلك من حيث كونه يبدو منذ الوهلة الأولى مثاليا، نزّاعاً إلى الشمول والمطابقة بينه وبين ما يمكن أن يناظره في الواقع. وهكذا يُعرَّف المفهوم الموضوعي، بكونه عبارة عن مجموعة صفات الشيء وعلاقاته، الضرورية والعرضية التي تعبر عن حقيقته الكاملة، سواء ما عُرِفَ منها أو ما لم يُعرف[4].

وبالتأمُّل، تُتبيَّن من هذه الصفات التكوينية ناحيتان: الأولى: ناحية ذات طابع تجنيسي. لأنها تكون متحققة في كل أفراد النوع الذي يحمل عليه المفهوم[5]. والثانية: أنها ذات طابع شيئي ذاتي، بمعنى أنها صفات ماثلة في ذات الشيء دون إسقاطات غيرية نابعة من جهة المعرِّف[6].

يشار هنا إلى أن معنى الموضوعية – وهو قد يحيل عليه البعد الشيئي في السياق – لا يُقصَد بها الموضوعية المطلقة، فهذه مما يستحيل الوصول إليها[7]، إنما القصد المرجَّح هو: الموضوعية المنطقية[8].

ج- المفهوم الذاتي:

ويتميز بنسبية معناه. وذلك بتموضعه كمقابل للمفهوم الموضوعي. إن صفات الشيء، من وجهة نظر المفهوم الذاتي، ليست تلك التي تكمن فيه معبرة بذلك عن حقيقته، بل هي الصفات التي ترتبط في ذهن شخص بتصور ما، سواء كانت صفات جوهرية أو صفات عرضية[9]. يشار هاهنا، إلى أن المفهوم الذاتي

---

(1) المنطق الوضعي/ م.س. 107.

(2) المنطق عند الغزالي 189. ويقارن بالمنطق الصوري منذ أرسطو/ م.س. 159. والمنطق الوضعي/ م.س. 106.

(3) المنطق الصوري منذ أرسطو/ م.س. 159.

(4) التعريف بالمنطق الصوري/ م.س. 87.

(5) المنطق الصوري منذ أرسطو/ م.س. 159.

(6) المنطق الوضعي/ م.س. 107.

(7) التعريف بالمنطق الصوري87.

(8) يقارن بالمنطق عند الغزالي/ م.س. 189.

(9) التعريف بالمنطق الصوري/ م.س. 87. ويقارن بالمنطق الصوري منذ أرسطو/ م.س. 159.

بعده النسبي هذا سيختلف بالطبع زمانا وإنسانا، فهو غير ثابت، بل يختلف باختلاف الأفراد واختلاف الأمكنة والأزمنة[1].

2- 2 : ما معنى "الماصَدَق"؟:

إذا كان المفهوم هو ما يتضمنه التصور[2]، فإن الماصدق هو ما ينطبق عليه التصور[3]. ولذلك فإن بنية تصور الشيء[4]، لا تكتمل - عند أرسطو - إلا بتوفر الركنين داخله: المفهوم والماصدق. ذلك بأن تصور الشيء، بأحد معاني الرؤية المشائية القديمة، قد لا يكون له معنى بدون انسجام مفهومه مع ما ينطبق عليه خارج التعريف. وبهذا المعنى يكون ماصدق الشيء مشتقا من مفهومه[5]. هكذا تكون العلاقة وثيقة عندهم، بين المفهوم والماصدق في بنية تصور الشيء، وبهذا المعنى فهما فكرتان متكاملتان: فالاسم الكُلّي عندما يجرّد من شواهده الواقعية يكون مفهوما، أما إذا طبق على شواهد مادية في العالم فهو ماصدق[6].

إلا أن الفلسفة الأرسطية تميزت خلال تاريخها الطويل بكونها تدعو إلى إدراك كنه الوجود بأجناسه وأنواعه وأصنافه[7]، بما يعنى أن هاجس البحث في أجناس الظواهر وأنواعها وأصنافها، هو - بالمعنى الأرسطي - بحثٌ في الماهية. وهذا إشكال فلسفي ميتافيزيقي مرتبط بالفلسفة الإغريقية أساساً، رغم أن ثقافات متعددة تطرقت، من زوايا نظر مختلفة، إلى نفس المبحث. وهذا مما جعل مباحث التحديد والتعريف حاضرة بقوة ضمن أنساق ثقافية مناقضة للنسق اليوناني. ثم احتلت مكانة متميزة، فيما يسمى بالمنطق، إلى يومنا هذا.

---

(1) المنطق الصوري منذ أرسطو/ م.س. 159. ويقارن بالمنطق عند الغزالي/ م.س. 189. والمنطق الوضعي/ م.س. 106.

(2) التعريف بالمنطق الصوري/ م.س. 81.

(3) نفسه 81.

(4) يقارن بالفرق بين التعريف الشيئي والتعريف الاسمي، في المنطق الوضعي/ م.س. 1/ 118 و126.

(5) المنطق الصوري منذ أرسطو/ م.س. 154.

(6) التعريف بالمنطق الصوري/ م.س. 84.

(7) المفاهيم معالم/ م.س. 6.

المبحث الثالث

في قَواعِد التَّعرِيف المَنطِقي

يؤكد الأستاذ زكي نجيب محمود على خطورة موضوع التعريف باعتباره أخطر ما يتناوله المنطقي في موضوعات دراسته[1]، بل ويستدل على مثل هذه الخطورة بكون الفلسفة في جوهرها بناء من تعريفات، أو قل هي وصف للطريقة التي تتم بها صياغة التعريف[2]. بل والأكثر من هذا عنده أن ليس العلم في كثير من الأحيان إلا تحديد المراد بكلمة بعينها[3].

بيد أنه – بعد أن يَنُصَّ على كل هذا – يكاد يستهين بقواعد التعريف من خلال قوله: ليس للتعريف قواعد على الإطلاق، ليس هنالك قاعدة واحدة معينة لابد من تطبيقها في كل تعريف: كيف يمكن أن تكون قاعدة للتعريف، والأصل فيه أن يصبح معنى الكلمة أو العبارة أو الرمز معروفا لمن لم يكن يعرفه، فكل طريقة أو أسلوب من شأنه أن يعرّف معنى اللفظ أو الرمز لمن لا يعرفه، طريقة صحيحة وأسلوب مقبول[4]. والواقع أن للتعريف شأن بارز في مسار البحث العلمي[5]، ولولا ذلك ما كانت له هذه الأهمية في الدرس الفلسفي والمنطقي قديما[6] وحديثا.

ونظرا لما للتعريف من عمق قديم، فإن المنطقيين حصّلوا منه جملة من القواعد لبناء التعريف المنطقي الصحيح، لعل أهمها في سياق التعريف الماهوي:

(1) المنطق الوضعي/ م.س. 1/116.

(2) نفسه 116.

(3) نفسه 116.

(4) نفسه 142.

(5) يقارن بكتاب المفاهيم معالم/م. س. 5-14.

(6) يلاحظ بعض الباحثين في منطق أرسطو بأن قواعد التعريف وردت – على شكل ملاحظات – في طوبيقا أرسطو، خصوصا في الكتاب السادس، وهي هناك ليست مجموعة في مكان واحد، ومرتبة على صورة قائمة من قواعد، بل هي منثورة في الكتاب هنا وهناك.. وهبطت الى القرن العشرين بغير تغيير كبير، سوى أنها جمعت معا، ورتبت في قائمة ذات أرقام. يراجع كتاب المنطق الوضعي/ م.س. 144.

أولا: أنه يجب أن يكون التعريف مساويا للمعرَّف[1]: وهذا لا يتحقق إلا في حالة كون التعريف جامعا مانعا. ومن ثمة يُحصل على التعريف العلمي الدقيق. ومن خصائصه أنه يجمع كل أفراد المعرَّف معا، ويمنع دخول أفراد أخرى تحت التعريف[2].

ثانيا: أن يتطابق المفهوم من التعريف مع المفهوم من المعرَّف: فإذا كان الغرض من التعريف، عندهم، هو توضيح المعرَّف[3]، فهذا قد لا يتحقق إلا بشروط متعلقة ببنية التعريف وقوانين صياغته ومقدار تلك الصياغة. صورة ذلك: أن يستبعد من بنية التعريف، الصياغات المنطوية على الكلمات المنزاحة عن معناها، غداة التركيب، وذلك تحت تأثير أي ضرب من أضرب المجاز. وألا يعرَّف الشيء بما لا يعرَّف إلا به[4].

ثالثا: وأنه يجب ألا يحتوي التعريف على الحد المعرَّف ذاته: وذلك يتحقق، عندهم، بشرط أن لا يظهر المعرَّف، أو أي مشتق منه، أو ما يساويه في المعنى في المعرَّف؛ فلا نقول مثلا: الضوء هو الأشعة الضوئية[5].

---

(1) اعتُمد في هذه التقسيمات على كتاب: المنطق ومناهج البحث/م.س. 32. وأدمجت عدة قواعد وردت في مراجع أخرى ضمن هذا التقسيم. يراجع: التعريف بالمنطق الصوري/م.س. 112-115. ويقارن بالمنطق الوضعي/ م.س. 143-144.

(2) نفسه 32. لكن بعض الباحثين في المنطق الصوري يرى صعوبة تحقيق هذه القاعدة، فليس من السهل مراعاتها، إلا إذا كان اللفظ له مفهوم اتفاقي. ويقارن ب: التعريف بالمنطق الصوري/ م.س. 114.

(3) التعريف بالمنطق الصوري/ م.س. 112.

(4) نفسه 113.

(5) نفسه 112.

الفصل الثاني

هل هناك "نَظَرِيَّة" إسلامِيَّة للتَّعرِيف؟

المبحث الأول

حول ثُنائِيَة "اللَّفظ والمَعنى" ودَورُها في بِنَاء التصوُّر

يعتبر "مبحث التصورات[1]" في المنطق "من أخصب أبحاث المنطق الصوري[2][3]، ومن أخص خصائصه، عندهم، كونه يتصل اتصالاً وثيقا باللغة وتقسيماتها[4]، لسبب قوي مفاده أن الاسم رداء التصور[5]".

وقد كانت "نظرية التعريف هي جوهر مبحث التصورات[6]، عند المنطقيين الإسلاميين على وجه الخصوص، لذلك جعلوا البحث في اللفظ والبحث في المعنى تمهيدات لمبحث التعريف[7]، بسبب الصلة

(1) ميز المنطق الكلاسيكي "بين التصورات وبين الحدود. فبينما يدل التصور على الفعل العقلي الذي يرى العقل بواسطته شيئا أو موضوعا في ماهيته، ويقتصر على هذه الرؤية دون أن يثبت أو ينفي، نرى أن الحد أو الاسم هو بمثابة الاشارة أو التعبير او العلامة التي تشير الى التصور..". يراجع: أسس المنطق الصوري ومشكلاته/ م.س. 79. ويقارن بالمنطق الصوري منذ أرسطو/ م.س. 111.

(2) بمرور المنطق بمراحل تاريخية من التطور نتيجة عصور من الشرح والدرس والتأويل والتجربة، انقسم الى صنفين. وذلك تبعا لتطور العلم ومفهومه. وهكذا، نجد منطقيات متعددة يمكن جمع شتاتها تحت عباءة قسمين رئيسين: منطق صوري ومنطق مادي. ويعلق أحد المناطقة الغربيين على مثل هذا التقسيم بقوله: "من المعتاد أن نقول إن المنطق صوري يهتم فقط بصور الفكر، أي بطريقتنا في التفكير المبتعدة عن الموضوعات المشخصة التي نفكر فيها. كما أنه من المعتاد أن نقول إن المنطق مادي من حيث أنه يشير إلى الموضوعات المختلفة التي نفكر فيها. ثم يقرر كينز أن المنطق صوري من جهة: ذلك أنه لا يتناول وقائع مادية. كما أن الاستدلال فيه يكون له نمط معين، أو صورة محددة.. ويبين أن المنطق مادي من حيث إنه يشبع فضولنا بواسطة ملء هذه الصور المنطقية بمادة موضوعية مستمدة من العالم الخارجي – ويخلص كينز – الى أن المنطق صوري ومادي في الآن عينه". أسس المنطق الصوري ومشكلاته/ م. س11. ويقارن بالمنطق الصوري منذ أرسطو/ م.س. 17-23، حيث يرى سامي النشار في النهاية أن ابن سينا كان الأكثر فهما لطبيعة المنطق الأرسطاليسي، لأنه كان يرى أنه اذا كان المنطق يمدنا بقواعد تعصمنا عن الخطأ، فهو ليس صوريا على الإطلاق: إنه يتجه في الوقت عينه نحو مادة الفكر. وأدرك ابن سينا أيضا أن أرسطو كان ماديا في التحليلات الثانية: يطبق المنطق الصوري على مادة الفكر، وأنه يبحث في البرهان والجدل والأغاليط والخطابة والشعر في المادة. غير أن المتأخرين من المناطقة الاسلاميين اعتبروا المنطق صوريا فحسب..".

(3) المنطق ومناهج البحث/ م.س. 21.

(4) نفسه 21.

(5) المنطق الصوري منذ أرسطو/ م.س. 111.

(6) مناهج البحث عند مفكري الإسلام/ م.س. 52.

(7) نفسه 52.

الوثيقة بين اللغة والمنطق في مبحث التصورات"[1]. وهكذا يمكن الوقوف عندهم على مباحث أساسية لعل أبرزها:

1- 1: بحث الألفاظ من حيث صِلَتُها بالمعاني:

وجد الحوار الفلسفي حول الألفاظ في ذاتها مكانا ملحوظا ضمن الدراسات المنطقية لدى الفلاسفة الإسلاميين، حيث نُظر إليها على الخصوص، من زاوية "**الإفراد والتركيب**"، ومن زاوية بنيتها "**الاسمية والفعلية**"، وغير ذلك من الزوايا الذاتية، إلا أن أبرز ما يستخلصه التأمّل في هذا المدار، هو عنايتهم الكبيرة **بالعلاقات** الثاوية بين **الألفاظ والمعاني**، إذ على الرغم من أن النظرة السريعة تنتهي إلى أن المنطق بطبيعته التجريدية إنما مدار اهتمامه سيقتصر على المعاني، فإن كون المعاني هي موضوع المنطق، لا يدلّ البتة على أن هذا العلم بغنىً عن دراسة الألفاظ[2].

إن العلاقة العريقة بين **اللغة والفكر** جعلت الفلاسفة والبلاغيين والنقاد العرب يفردون لها مباحث منطقية ولغوية ونقدية وبلاغية مميزة تتخذ من التعمق في طبيعة الألفاظ منطلقا إلى البحث في طبيعة المعاني، مما يؤكد وعيهم التام بضرورة الخوض في العلاقة القائمة بين اللفظ والمعنى كإطار حقيقي للبحث[3]. ونجد ابن سينا يشخص مثل هذا الوعي في قوله: "بين اللفظ والمعنى علاقة ما، وربما أثرت أحوال في اللفظ، في أحوال في المعنى. فلذلك يلزم المنطقي أيضا، أن يراعي جانب اللفظ المطلق من حيث هو كذلك، ومن هنا حدث عندهم ذلك التقاطع المفهومي بين **المنطق والنحو**[4]. ويعلل أحد الباحثين بعض مظاهر هذا التقاطع من خلال استنتاج مفاده أن "التصورات يعبر عنها بكلمات، هي نفسها أشياء فيزيقية ومادية، ولكنها تشير إلى معاني عقلية، وعلى ذلك فالكلمات علامات على التصورات، كما أن التصورات علامات على الموضوعات"[5].

هكذا جعل المنطقيون الإسلاميون الألفاظ من حيث **دلالتها على المعاني** في مقدمة اهتماماتهم العلمية، فبحثوا في **دلالة المطابقة، ودلالة التضمن، ودلالة اللزوم**، إلى حد يعتبر الباحثون في هذا المدار أن "هذا التقسيم لم يعرفه المنطق الأرسطي على هذه الصورة، كما لم يعرفه منطق الشراح اليونانيين"[6]، وأن

---

(1) المنطق الصوري منذ أرسطو/ م.س. 117.

(2) منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث/ م.س. 38.

(3) تطور المنطق العربي/ م.س. 40. ويقارن بمناهج البحث عند مفكري الاسلام/ م.س. 40.

(4) المنطق ومناهج البحث/ م.س. 21.

(5) التعريف بالمنطق الصوري/ م.س. 37.

(6) تطور المنطق العربي/ م.س. 43. ويقارن بمناهج البحث عند مفكري الاسلام/ م.س. 41.

الدلالتين الأوليتين حازتا على تعميق أكبر لدى مفكري الإسلام، وذلك لدورهما الرئيسي في بناء آصرة البيان والتبيّن[1].

سوى أننا نجد البعض منهم يؤصلون لعلاقة الألفاظ بالمعاني من زاوية أخرى، لعلها تتجسد في تعميم اللفظ للمعنى أو تخصيصه[2]، وهو ما يصطلحون عليه بانقسام اللفظ إلى جزئي وكلّي[3]، وهذا بالذات هو ما يمكن أن يقال عنه بأنه مأخوذ من أرسطو[4]، إذ الغالب أن هؤلاء المنطقيين الإسلاميين لم يكادوا يزيدون إلا بعض التفصيلات القائمة على أسس لغوية، في الغالب الأعم، إذ خاض المتأخرون منهم في مسائل تفصيلية غريبة.. إلا أن هذه التفصيلات لم تخرج التقسيم عن أصله الأرسطي[5].

وأما البحث في اللفظ، من حيث إفراده وتركيبه[6]، فإنه يتصل بالبحث في اللفظ لذاته تمام الاتصال[7]، وهو أمر يتفق حوله جمهرة المنطقيين[8]. وهذا مما يجعل التصورات تتردد بين أبحاث المنطق وأبحاث اللغة[9]، عبر سلسلة من التشجيرات والتقسيمات السلالية التي تنجم عن نظرة المنطقيين والنحويين إلى طبيعة الإفراد والتركيب.

هكذا نجد **اللفظ المفرد** عندهم يتشعب بطبيعته إلى اسم وكلمة وأداة[10]. وهو نفس الأساس الثلاثي للتقسيم عند النحاة مع بعض الفروق المفهومية؛ حيث يقسمون المفرد إلى اسم وفعل وحرف، فالكلمة عند المناطقة يقابلها الفعل عند النحويين، والأداة عندهم يقابلها الحرف عند النحويين، أما الاسم فهو لفظ مفرد يدل على معنى ولكنه لا يدل على زمان..[11].

---

(1) يقارن بمعيار العلم/ م.س. 73.

(2) مناهج البحث عند مفكري الاسلام/ م.س. 41.

(3) يقارن بالمنطق ومناهج البحث/ م.س. 23.

(4) مناهج البحث عند مفكري الاسلام/ م.س. 42.

(5) تطور المنطق العربي/ م.س. 43. ويقارن بمناهج البحث عند مفكري الاسلام/ م.س. 42.

(6) يرى عادل فاخوري أنه في الأصل كانت عملية التركيب عند الرواقيين تطبق على المعاني، إلا أنها استوعبت موادا مستمدة من ارسطو، وفي مرحلة متأخرة من النحاة العرب، ونقلت بعد ذلك الى مستوى الألفاظ. يراجع: منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث/ م.س. 45. ويقارن بالتعريف بالمنطق الصوري/ م.س. 49، حيث نجد فيه أنه لا يهم في المنطق كون اللفظ بسيطا مفردا أو مركبا، لأن ذلك بحث لغوي، أما الذي يهمنا فهو كون التصور بسيطا أو مركبا من حيث المعنى.

(7) تطور المنطق العربي 40. ويقارن بمعنى بطبيعة الكلمات عند المنطقيين الوضعيين، باعتبارها أحداث طبيعية كأي أحداث أخرى مما يقع في عالم الحس، فالكلمة المسموعة هي صوت كأي صوت آخر، والكلمة المكتوبة هي قطرة من مداد، أو من غير المداد التي قد تكون الكلمة مكتوبة بها؛ الكلمة – مسموعة أو مرئية – حدث يحدث في الطبيعة كأي حدث آخر..". المنطق الوضعي/ م.س. 1/ 12.

(8) يقارن ب: المنطق الوضعي1/ 12 وما بعدها.

(9) أسس المنطق الصوري ومشكلاته/ م.س. 84.

(10) تراجع مفاهيم هذه المصطلحات ضمن شجرة المصطلحات المنطقية المدروسةج2

(11) أسس المنطق الصوري ومشكلاته/ م.س. 84. ويقارن بمنطق العرب من وجهة نظر حديثة/ م.س. 45.

وأما المركّب فهو ينقسم منطقيا إلى قسمين: تام وناقص، ومن هنا ينطلق البحث عندهم في خصائص الإنشاء والخبر. وفي هذا الصدد نجدهم يهملون بنية الإنشاء، ويعطون لبنية الخبر كل الأهمية لارتباطها ببناء الحقيقة الخارجية صدقا أو كذبا.

وإذا كان المنطقيون الإسلاميون أستمدوا هذا التقسيم - مفرد ومركب - من أرسطو[1] أيضا، فلقد أضاف إليه المتأخرون منهم بعدا جديدا، حيث اعتبروا أن القسمة ثلاثية لا ثنائية - مفرد ومركب ومؤلف -[2]، ثم أضافوا على ذلك مباحث تفصيلية لما وجدوا أن الصلة وثيقة بين اللغة والمنطق[3]، لكن هذه التفاصيل اعتُبِرت فيما بعدُ بعيدة عن مجال الدرس المنطقي[4].

ومن المباحث المنطقية التي اشتركت في الاهتمام بها هذه البيئة مع بيئة اللغويين والنحاة والأصوليين أيضا؛ تلك القسمة الرباعية التي تحدد أشكال الدلالات الممكن تأديتها **باللفظ المفرد**، وهكذا انقسم هذا الأخير إلى: **المشترك، والمترادف، والمتواطئ، والمتزايل.**

ويرى الأستاذ سامي النشار بأن هذه المباحث قد استأثرت باهتمام الأصوليين على وجه الخصوص، فكتبوا أبحاثا طويلة في الترادف والاشتراك. ففريق منهم أنكر وجود الترادف في اللغة العربية..'[5]، وفريق آخر ذهب على النقيض من ذلك مذهب الدفاع عن ذلك[6]، وحل بعض المتكلمين المسألة حلا وسطا: فالألفاظ المترادفة هي ألفاظ يشرح بعضها بعضا..'[7].

ولقد أصبح واضحا عند الباحثين في **منطق التصور**، أن مفكري الإسلام - رغم استمدادهم أسس تلك التقسيمات المميزة **لعلاقة اللفظ بمعناه**، من أرسطو -[8] كانوا في الواقع يستوعبون ما يقرأون ويقيسون ما يأخذونه من هؤلاء بمقاييس خاصة. وكانت المقاييس اللغوية هنا أداة هامة للقبول أو الرفض'[9]، وهذا ما يؤكد صحة أطروحة التفاعل على حساب أطروحة الأخذ الحرفي.

---

(1) يقارن بمنطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث/ م.س. 45.

(2) مناهج البحث عند مفكري الاسلام/ م.س. 42. ويقارن بتطور المنطق العربي/ م.س. 45.

(3) نفسه 43.

(4) تطور المنطق العربي/ م.س. 46.

(5) مناهج البحث عند مفكري الاسلام/ م.س. 44.

(6) نفسه 44.

(7) نفسه 45.

(8) نفسه 44. ويقارن بتطور المنطق العربي/ م.س. 48.

(9) تطور المنطق العربي/ م.س. 48.

1- 2: بَحث المَعنى "فِي ذَاتِه":

ينفرد مبحث المعنى بحيِّز ملحوظ ضمن تفكير المنطقيين الإسلاميين؛ إذ الرأي السائد عندهم يصب في زاوية النظر القائلة بأن المعاني المعقولة هي موضوع المنطق[1]، لا باعتبارها موجودات خارجية موضوعية، أو أفعالا ذهنية مجرّدة، بل باعتبارها تحصيلا للتفاعل العميق بين الجانبين، مع ضرورة التأكيد على أن هذا التحصيل الأخير لا ينفي حضور مقولة الألفاظ بضرب من الحضور؛ ذلك بأن البحث في المعاني من حيث هو ثابت في نفسه[2]، لا يستبعد البحث في الألفاظ لأنه لا يمكن تعريف المعاني إلا بذكر الألفاظ[3]، رغم أن هذه الأخيرة ليست في كل الأحوال سوى جسر للعبور نحو حقائق المعاني.

ويمكن توضيح ملامح هذا الخيط الرفيع عبر ملاحظات أبرزها:

أ- نِسبَة المَعاني إلَى مَدارِكنا:

القصد هاهنا ليس هو **المعاني المجردة**، بل معاني الموجودات المتحققة بها[4]، وكيفية الحصول عليها واستيعابها، وهذا يتم عند المنطقيين الإسلاميين عن طريقين هما: طريق الإحساس وطريق الاستدلال العقلي[5]. فأما الأول وهو طريق الإحساس فنصل به إلى ما هو جزئي سواء كان متشخصا - كزيد وعمرو والشجرة والطعوم والألوان والأصوات والروائح.. - أو مجردا - كالقدرة والإرادة والعلم.. -. وأما الثاني وهو طريق الاستدلال العقلي فنصل به إلى إدراك العلاقات الظاهرة - كإضافة الابن إلى الأب أو العكس - أو الباطنة بين الموجودات ومعانيها - كإضافة الحيوان إلى الإنسان أو العكس -. وهاهنا تبدو بصمات أفلاطون، والأفلاطونية المحدثة جلية[6].

ب- نِسبَة المَعاني بَعضها إلَى بَعض:

يرى الأستاذ زكي نجيب محمود - ممثلا بذلك الرؤية المنطقية الوضعية - بأن الاسم الكلّي أو الكلمة العامة - التي نطلقها لا لتدل على فرد بعينه، بل لتدل على مجموعة من الأفراد التي تجمع بينها صفات مشتركة - هي في الحقيقة جملة بأسرها ضغطت في كلمة واحدة. ولو حللنا مكنونها وأخرجناه لكان

---

(1) منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث/ م.س. 37.
(2) تطور المنطق العربي/ م.س. 50.
(3) نفسه 50. ويقارن بمناهج البحث عند مفكري الاسلام/ م.س. 46.
(4) تطور المنطق العربي/ م.س. 50.
(5) مناهج البحث عند مفكري الاسلام/ م.س. 46.
(6) نفسه 46.

لنا بذلك عبارة وصفية مجهولة الموصوف، وقد يكون هذا الموصوف الذي تشير إليه العبارة الوصفية المضغوطة في الاسم الكلّي، ذا وجود فعلي وقد لا يكون له وجود[1].

ومعنى أن الكلّي 'عبارة وصفية' أنه طريق لأدراك الموجود، إذ لا يمكننا أن نعرف شيئا بدون أن نحمل عليه شيئا آخر، وطرق هذا الحمل تبينه لنا ما سمّي بالمحمولات الخمس[2]، مما يعني أخيرا بأن مبحث الكليات هو عنصر أوّلي وتأسيسي في معرفة حقيقة الفعل الأول للعقل[3]، الذي هو إدراك المفرد وتصوره[4]. وهذه المحمولات الخمس هي: الجنس والنوع والفصل[5]- وهي من الذاتيات - والخاصة والعرض العرض - وهما عرضيان.

وبالإمكان القول حول هذه الكليات الخمس المفردة، بأنها من مبتدعات فورفوريوس المصري[6]، على اعتبار أنه هو من جمعها في كتاب 'المدخل[7]'، وذلك على ضوء نزعته التوفيقية بين أفلاطون وأرسطو. هذا هو ما جعله الأقرب، في موضوعه إلى المنطقيين الإسلاميين في روحه العامة، ولذلك نجدهم يستمدون منه تلك الكليات، مع أنهم لم يلتزموا بها حرفيا[8]. وهذا ما أعطاهم الحق لإضافة بصمتهم التاريخية المتمثلة في مكونات نظرية التعريف.

---

(1) المنطق الوضعي ج2/ 24. م.س. ويقارن بالحديث عن نسبية الكليات في أسس المنطق الصوري ومشكلاته/ م.س. 90.

(2) التعريف بالمنطق الصوري/ م.س. 57.

(3) مناهج البحث عند مفكري الاسلام/ م.س. 39. ويقارن بالتعريف بالمنطق الصوري/ م.س. 57.

(4) يرى المنطقيون الوضعيون بأن 'معظم معلوماتنا عن العالم معرفة بالوصف، ولو قد انحصر علمنا في حدود ما يمكن أن نعرفه معرفة مباشرة بطريق الاشارة والحس المباشر لضاق محيط علمنا ضيقا شديدا..'. يراجع المنطق الوضعي/ م.س.27.

(5) تراجع مفاهيم هذه الكليات ضمن شجرة المصطلحات المنطقية المدروسة. ج2.

(6) هناك خلاف بين الباحثين في المنطق حول أصول الكليات الخمس هل هي أرسطية أم إفلاطونية أو من مبتدعات الشراح المدرسيين الذين جاءوا من بعد. يراجع مثل هذا الخلاف ضمن: المنطق ومناهج البحث/ م.س. 27-30.

(7) كلمة 'إيساغوجي' في اللغة اليونانية تعني كما هو معروف: مقدمة أو مدخل. وهو كتاب في الكليات الخمس وليس في المنطق كله.

(8) مناهج البحث عند مفكري الاسلام/ م.س. 46-47.

المبحث الثاني

أنوَاع التَّعرِيف: رُؤيَةٌ مُقارِنَة

2- 1: حول "التَّعريف الحَقيقي"[1]

سبق أن أشير إلى إشكال التعريف وعلاقته بمفهوم الماهية. وهاهنا تحصيل بأهم ما كان عند المشائين حوله، ولكن من زاوية مقارنة:

أ- يتّفق فلاسفة اليونان الثلاثة – سقراط وأفلاطون وأرسطو –، على أن الهدف من التعريف هو تحديد "الشيء"[2] في ذاته، لذلك "يختص التعريف الحقيقي بالموجودات الخارجية"[3]. غير أن عملية تحديد هذا "الشيء"، لا تتم بمعزل عن بقية "الأشياء" المشاركة له في خصائصه الجوهرية، مما يعني أن جوهر ذلك الشيء المعرَّف إنما يُنتزع – حسب قانون هذا التعريف – من "الخصائص العائدة لها والمندرجة تحت الكليات الخمس"[4]. ويؤول أساس هذا القانون عندهم إلى كون "الكلّي هنا يعبر عن الطبيعة الموجودة في أفراد عديدين، التي على أساسها يقيم العقل علاقة كلية بين هؤلاء الأفراد؛ وعندئذ يعرَّف الكلّي المنطقي بأنه **العلاقة التي يقيمها عقلنا، ويضيفها إلى الطبيعة التي جردناها من الأفراد**"[5].

ولذلك لابد من التساؤل حول طبيعة هذا الجوهر الذي يقيم حقيقة الشيء المعرَّف؛ ويجيب الأستاذ زكي نجيب محمود بكونه "يتألف، عند أرسطو، وأتباعه من صفتين: **الصفة التي يشترك فيها النوع مع سائر جنسه، والصفة التي يتفرّد بها هذا النوع عن سائر الأنواع التي تدخل معه في ذلك الجنس**"[6].

فإذا كانت هاتان الصفتان هما: الجنس والفصل، عندهم، فإنهما مشروطتان بضرورة الاتصال فيما بينهما داخل بنية التعريف اتصالا دائما[7]. غير أن جوهر الشيء – وهو جوهر متعلّق بالمدرك

---

(1) يقارن بمفهوم: "التعريف الشيئي" في: المنطق الوضعي/ م.س. 1/ 118.

(2) المنطق الوضعي/ م.س. 118.

(3) منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث/ م.س. 55. ويقارن بتطور المنطق العربي/ م.س. 66.

(4) نفسه 55.

(5) التعريف بالمنطق الصوري/ م.س. 57.

(6) المنطق الوضعي/ م.س. 1/ 119.

(7) نفسه 124. ويقارن بمجهول البيان/م.س. 14، في قوله: "أرسطو لم يذكر النوع وقد استدركه فورفوريوس. كما أن الرواقيين سيضيفون كلية سادسة وهي: "الشخص"، وأما المنطقيون الإسلاميون فسيكون لهم كلام كثير مع تحديدات وتعريفات أرسطو وفورفوريوس". ويقارن ب: التعريف بالمنطق الصوري/ م.س. 60-61.

الكلّي لا الفرد الواحد الجزئي[1] - لا يتم دائما بهاتين الصفتين فقط، بل بكليات خمس متراتبة متدرجة فيما بينها على وجه الضرورة[2]. وهي: **الجنس، والنوع، والفصل، والخاصة، والعرض العام**[3].

ب- عرف مفكرو الإسلام هذه **الكليات الخمس** معرفة تامة وترجم إلى العربية مرات عديدة وشرحه كثير من الإسلاميين[4]، فأما الفقهاء والأصوليون منهم، فلقد هاجموا تلك الكليات مهاجمة شديدة بل وأعادوا تعريفها من جديد. وأما الفلاسفة منهم، فلقد لبثوا ما بين متقبل لها جملة وتفصيلا، وبين متقبلٍ لها كمبدأ، في مقابل الاعتراف بأن التعريف بواسطتها صعب إن لم يكن مستحيلا، مع التطلع إلى حل الإشكالات العالقة بها بضرب من التوفيق.

وينقسم **الحد الحقيقي**، عندهم إجمالاً، إلى: **الحد والرسم**، ثم يقسمون الحد والرسم كليهما إلى تام وناقص. ومقابل الحد التام الذي يستهدف الإحاطة بالذات أو - حسب مصطلح المتأخرين - بالكنه، يتوخى الرسم التام تعيين الأشياء بصفاتها الظاهرة[5]. بيد أن **الحد التام هو الأقوى في الدرجة من الرسم**، إذ بالحد التام يجب أن يتوفر شرط المساواة بحسب المفهوم، بينما في الرسم التام تكفي المساواة بحسب الماصدق[6].

2- 2: "التّعريف الاسمي"[7]:

إذا كان التعريف الحقيقي مختصاً بالموجودات الخارجية، أو بتحديد جوهر "الشيء"، فإن التعريف الاسمي يختص، عندهم، "بالموجودات الذهنية وبالموجودات الخارجية التي لم يُعلم وجودها[8] فهو الذي يكشف عما يُفهم من الاسم من غير أن يكون هنا علم بوجود مُسمَّاه بالخارج، سواء كان هذا المسمى

---

(1) المنطق الوضعي/ م.س. 1/ 123.

(2) يقارن بمجهول البيان/ م.س. 14، في قوله: "وقد ينضاف إلى النوع والفصل؛ الخاصة لتحديد الشيء، رغم أن وضع الخاصة غامض. ومع ذلك فإن الباحث مطالب بتحديد ما تبقى من الكليات الخمس، وهو العرض، ولكن الأمر ليس سهلا، فهو يتداخل مع الفصل..".

(3) يقارن بمجهول البيان/ م.س. 16.

(4) مناهج البحث عند مفكري الإسلام/ م.س. 47.

(5) منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث/ م.س. 57.

(6) نفسه 59.

(7) تُعطى الأهمية لهذا النوع من التعريف عند المنطقيين الوضعيين. قال الأستاذ زكي نجيب محمود، في سياق التأكيد على هذه الأهمية: "وهو التعريف عند الوضعيين". يراجع: المنطق الوضعي/ م.س. 126. ولعله نفسه الذي يفترض أن بعض المنطقيين الإسلاميين شيّدوا نظيره في المنطق الإسلامي متأثرين بالرواقية. يراجع مناهج البحث عند مفكري الإسلام/ م.س. 54.

(8) منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث/ م.س. 60-61.

موجودا بالفعل، كتعريف شيء من الأعيان قبل العلم بوجوده، أو لم يكن موجودا مع إمكانه، كتعريف العنقاء، أو مع امتناعه، كتعريف اجتماع الضّدين وسائر الأمور الاعتبارية كالوجود والإمكان والوجوب..."[1].

وفي جميع الأحوال، يمكن اعتبار "التّعريف الاسمي" تعريفا اصطلاحيا، يتحكم في حمولاته الدلالية سياق الاستعمال، لذلك لا يوصف بكونه صادقا أو كاذبا[2]، فهو إلى حد كبير مرتبط "باختيار الواضع"[3]. وأرسطو لا يعترف بجدوى هذا النوع من التعريف، لأنه مجرد "تفسير لفظي يحدد استعمال الاسم واستبدال لفظ مكان آخر"[4]. بيد أن الوضعيين المعاصرين يسيرون في الاتجاه المعاكس من رؤية الأرسطيين؛ يبدأ التعريف، عندهم، سيره "بالكلمة، ثم يبدأ في تحليل مفهومها، ليجيء هذا التحليل تعريفا لها، وأما الوضعي فيبدأ من الطرف الآخر؛ إذ يبدأ من مجموعة الصفات التي وقعت له في مشاهداته ثم يُطلق عليها اسما يشترطه لها أو يتفق مع غيره من الناس على إطلاقه عليها"[5].

2- 3: "التّعريف اللّفظي":

يرى أصحاب المنطق الوضعي المعاصر إمكانية اعتبار هذا الضرب من التعريف قِسما من التعريف الاسمي[6]، ثم يعرّفونه بأنه "هو تعريف اللفظة أو العبارة بما يساويها في الاستعمال القائم فعلا بين الناس في التفاهم"[7]. بيد أن البعض الآخر يرى بأنه "يحقّ للتعريف اللفظي، إذا اقتصر على المترادفات، أن يكون له مكان مميز عن التعريف الحقيقي وعن التعريف الاسمي"[8].

وتُحصر أبرز خصائص هذا النوع من التعريف في مؤشرات:

أ- أنه "تعريف": ينسجم مع مبدأ الصدق والكذب، استنادا إلى قانون الاستعمال الواقعي للكلمة المعرّفة[9]، وبذلك فهو "بمثابة الحقيقة التاريخية التي تقرر شيئاً كما حدث أو يحدث فعلاً"[10].

---

(1) تطور المنطق العربي/ م.س. 66. ويقارن بالمنطق الوضعي/ م.س. 1/ 127.
(2) التعريف بالمنطق الصوري/ م.س. 108.
(3) منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث/ م.س. 63.
(4) تطور المنطق العربي/ م.س. 67.
(5) المنطق الوضعي/ م.س. 1/ 127.
(6) يقارن بقسمي "التعريف الاسمي": "التعريف القاموسي" و"التعريف الاشتراطي"، ضمن: المنطق الوضعي/ م.س. 1/ 128-135.
(7) نفسه 128.
(8) منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث/ م.س. 62.
(9) التعريف بالمنطق الصوري/ م.س. 109.
(10) المنطق الوضعي/ م.س 1/ 132.

ب- إذا كان **التعريف اللفظي** متعلقاً بوجود المترادفات[1]، فإن كل لفظة من ألفاظ اللغة يمكن تعريفها؛ بحذفها ووضع ما يساويها، لا فرق في ذلك بين لفظة وأخرى[2].

ج- ليس من مهمة **التعريف اللفظي** أن يقدم معنى ليس موجودا في المعرّف، ولكنه يعبر عن المعنى الموجود فيه[3].

2- 4: التّعريف بالمِثَال:

يُعرّف المنطقيون الإسلاميون، هذا الصنف من التعريف، بكونه تعريفا للشيء بنظائره وأشباهه، والكل المعقول بجزئياته وأشخاصه ومحسوساته. ومن خلال ذلك، يمكن الوقوف على ثلة من المؤشرات الدائرة حول هذه الدلالة:

أ- قيام التّعريف بالمثال على أساس النمذجة: وذلك بتعريف الشيء بأن يقدّم مثالا عليه[4]، ويُستعمل هذا النوع في تلقين المتعلمين[5].

ب- أسبقية التّعريف بالمثال؛ باعتباره عندهم هو الطريقة التي تسبق كل طريقة أخرى، لأنه يستحيل إقامة نسق من القواعد التعريفية دون أن نفترض وجود عدد ما من الألفاظ سبق لها أن اكتسبت معانيها، والتي تتوسل بدورها لتعيين معاني سائر الألفاظ[6].

ج- لكن هذا النوع من التعريف، عند بعض المنطقيين الإسلاميين، يعتبر من التعريفات غير المستوفية[7]، ولذلك يرى البعض منهم بأنه ليس بتعريف حقيقي، بل هو كتعريف، وقد يقع فيه الغلط كثيرا.

---

(1) منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث/ م.س. 63.

(2) المنطق الوضعي/ م.س. 1/ 130.

(3) التعريف بالمنطق الصوري/ م.س. 109.

(4) التعريف بالمنطق الصوري/ م.س. 106.

(5) إن بعض المنطقيين الإسلاميين – وفي مقدمتهم أبا البركات البغدادي – يرون بأن هذا النوع من التعريف يليق بضعيفي الأذهان، قليلي الرياضة والتمرن في العلوم، ولهذا يكثر استخدامه في الخطب والأشعار التي تخاطب جمهور الناس.

(6) منطق العرب من وجهة المنطق الحديث/ م.س. 51.

(7) نفسه 53.

خُـلاصـات:

حاول هذا الباب الإجابة عن سؤال تمهيدي عـام مفـاده: إلى أي حـد يمكـن الحـديث عـن "نظريـة" إسلامية في التعريف؟. واقتضت المحاولة تشعيب هـذا الـسؤال العـام إلى سـؤالين نـوعيين مـرتبطين بتـاريخ مفترض للنظرية. وهكذا كانت فقراته محاولة للإجابة الثنائية عنهما:

1- **السؤال الأول: هل هناك نظرية ما قبل إسلامية للتعريف؟**: والمعنى هو التساؤل عن إمكانية توفر عناصر غير منتمية للفلسفة الإسلامية بإطلاق؛ سوى أن عتبة أرسطو اقترحت نفسها كعنصر أولـي وقاعدي للتنقيب، اعتبارا لكون أبرز الدارسين لفلسفته يعتبرونه **الواضع الأول** لأسـس التعريـف. وبما أن هذه المكانة التأسيسية التاريخية لم تمكن أرسطو لأي نوع من التشييد الشمولي للنظرية الكلية، فإن جملة إشاراتٍ تاريخية كانت ضرورة لإلقاء الضوء على حيثيات كل ذلك بإيجاز:

1-1: لا نستطيع الحديث عن "نظرية" **متكاملة العناصر** للتعريف لـدى أرسـطو، لأن هـذه الأخـيرة شهدت تكوينها واستواءها عند من جاء بعده وعبر قرون. لكننا نستطيع الحـديث عـن واحـد مـن أبرز المباحث المنطقية التصورية في التعريف، والذي أسهم به، وهو **مبحث الحد المـاهوي**، رغـم أن هذا المبحث ذاته ليس سوى **تركة مشتركة** بين هذا الأخير وبين من سبقوه من فلاسفة اليونان.

1-2: إن مبحث الحد الماهوي الأرسطي، بنزعته المثالية الذرية، يقـف في الواقـع وبـشكل عـضوي، غير بعيد عن مبحث آخر هو **مبحث التجنيس**. وهذه الثنائية العـضوية تطـل بالبحـث في التعريـف مباشرة على علاقة المفهوم المنطقي بما يعكـسه علـى وجـه الحقيقـة، وهكـذا تحـضر ثنائيـة المفهـوم والماصدق بقوة، اعتبارا لكون **بناء التصور لا يكتمل في العادة بالتجريد وإنما أيضا بالتـشخيص**. والمرجح أن ذلك هو ما يطل بالمنطق على إشكال **الغاية** من أي تعريـف وطرائـق بنائـه، للوصـول بسلام إلى شاطئ تلك الغاية.

1-3: ولأن ركن "المفهوم" أساسي في منطق التعريف، فقد كانت لهم وقفات تاريخية معه منذ أرسطو، أفضت إلى ابتداع أصـناف مـن المفـاهيم المنطقيـة. ولأن أبعـاده الموضـوعية كانـت مفترضـة أحيانـا ومطلوبة أحيانا أخرى، فقد كان البحث عندهم عن "ماصدق" المفهـوم ضـرورة مثاليـة. ولعـل ذلـك ومثله هو مما أفضى بالفلاسفة عموما إلى البحث عن **قواعد قارة وصارمة للتعريف**.

2- **السؤال الثاني: هل هناك "نظرية" "إسلامية" للتعريف؟**: ولقد بان بالتأمل كون العتبة الأبرز في محاولة الجواب تتبدّى أكثر وغالباً؛ في **ضبط العلاقة التاريخية** بين ركني "اللفظ والمعنى"، وذلك بما يكشف عن مكانة راسخة لهذا المُثنّى البياني المنطقي في تركة البيان العربي أولا. ولعل هذا هـو مـا هيـأ مفكـري الإسلام - فلاسفة ومنطقيين وأصوليين ونقاد وبلاغـيين - لكـي يتجـاوزا بمبـاحثهم حـول اللفـظ

والمعنى ما تحقق على أيدي من سبقهم، وفي مقدمتهم: أرسطو. وفي هذا السياق أمكن الخلوص إلى جملة من الملاحظات:

2-1: أن مبحث 'المعنى' ظل محط اهتمام معمق لدى منطقيي الإسلاميين بشكل مستمر، ومن ثم أحرز عندهم على مكانة علمية نوعية؛ سواء في علاقته بذاته، أو كما يتشخص داخليا في الذهن أو كما يتشخص موضوعيا في الأعيان، أو في علاقة بعضه ببعض.

2-2: إن الإسلاميين القدماء قد يوازون في تصوراتهم عن التعريف، هؤلاء المنطقيين الوضعيين المعاصرين بضرب من الموازاة؛ ذلك بأنهم نزعوا خلال تشييدهم لمباحث نظريتهم في التعريف إلى **أبعاد عملية وظيفية**، على عكس ما وُجد لدى الأرسطيين الذي نزعوا إلى **غايات مثالية ذرية**. وهذا مما أفضى بهم إلى تعميق البحث في مدارات مصطلحية تصورية **اسمية غير ماهوية**، ترتبط في الأغلب مع مشاريع تعريفات ذهنية وضعية، وابتداع شروحات مفهومية تتعلق بضرب من التواضع الموضوعي سواء كان خاصا أو عاما.

2-3: من المرجح الآن؛ كون تلك النزعة الوضعية الوظيفية المبكرة، لدى مفكري الإسلام، من دوافع سعيهم إلى تشييد أصناف اسمية مختلفة للتعريف: ومنها ما يصطلح عليه بالتعريف اللفظي اعتبارا لكونه نوعا من التعريف الاسمي. وهذا يراهن غالبا على العنصر الجمهوري والاصطلاحي في تكوين دلالة الشيء أو الاسم.

2-4: وما قد يوازيه عندهم بضرب من الموازاة، هو ما اصطُلِح عليه بالتعريف بالمثال؛ الذي قد يكون من العوامل التكوينية الهامة التي أنتجت فلسفة الرسم في التعريف الإسلامي: اعتبارا لكون هذا الأخير - أي التعريف بالمثال - لا يمكن إلا أن يعرِّف الشيء أو الاسم من خلال نظائره في الذهن أو الواقع، وفي هذه الحالة تكون **أطروحة الماهية أبعد ما يكون البعد عن مفهوم التعريف بالمعنى الإسلامي**.

البـاب الثـاني

حَول تَأسِيس "نَظَرِيّة التَّعرِيف" الإسلاَمِية: التَّأصِيل والامتِدَادَات

الفصل الأول: في تَركِيب سَيرورة "التَّأسيس".

الفصل الثاني: في خَصائص "النَّظريَّة الإسلاَمِية" للتَّعرِيف.

الفصل الثالث: مَنطِق "التَّعرِيف بالحَدّ" في مَشروع السِّجلماسي.

الفصل الأول

في تركيب سيرورة "التأسيس"

المبحث الأول

حول أوائل "التأسيس"

بالإمكان اعتبار القرن السابع للهجرة علامة فارقة في **استواء ملامح المعجمية الفلسفية الإسلامية**، مع فيلسوفين إسلاميين، هما سيف الدين الآمدي – مشرقاً – وابن البناء المراكشي العددي – مغرباً –، بالقدر الذي يمكن معه اعتبار المرحلة الممتدة ما بين القرن الخامس والسابع الهجريين، علامة مضيئة على طريق **استواء الأساس النظري المنطقي** لتلك المعجمية الفلسفية، وذلك على يد مفكرين إسلاميين كبار، من أمثال: ابن سينا وأبي حامد الغزالي وابن تيمية؛ وذلك لدورهم الكبير في استواء ما يمكن أن يسمّى بـ**"نظرية التعريف" الإسلامية**: كما صيغت قوانينها البنيوية إلى غاية ذلك العصر من تاريخ الفلسفة الإسلامية بشكل عام، وتاريخ منطق التصورات بشكل خاص.

إلا أن استواء ملامح هذه النظرية، على يد هؤلاء المفكرين البارزين، لم يتمّ من فراغ. وذلك لاعتبارات تاريخية وفكرية:

1-1: ما بين القرنين الثالث والخامس للهجرة، قطعت **اللغة الفلسفية** أشواطا واضحة على طريق تطورها النوعي والكمي: فمع **إيقاع الترجمة** الطويل لتركة اليونان الفلسفية والمنطقية بشكل خاص، كان على لغة العرب أن تتفاوض طويلا مع **المعاني الفلسفية** من أجل القبض على صيغ مناسبة للتعبير عنها. هكذا نجد جابر بن حيان كأول فيلسوف عربي ومسلم يستخدم اللغة العربية بشكل منظم للتعبير عن عدد كبير من المعاني الوافدة من فلسفة اليونان، وقد أسهم بفعالية – ومن بعده أبو يوسف الكندي – في تأسيس **الخطوات التاريخية الأولى** في بناء نسيج ناشئ **للغة الفلسفة**، وقد أسهم هذا الأخير – ومن بعده الخوارزمي – في بناء أحد ملامح النشوء الأولى ألا وهي زرع عدد من الألفاظ الفلسفية، ونقلها عن طريق **تعريبها تعريبا حرفيا**. بل إن الخوارزمي كان في مقدوره أن يسهم بفاعلية أكبر وقُدّر له أن يسهم، عبر رسالته في الحدود، في تجميع **صفوة** من الألفاظ المعرّبة والمترجمة، "تمثل في حقيقتها لب اللغة الفلسفية التي ازدهرت في مؤلفات الفارابي"[1].

(1) المصطلح الفلسفي عند العرب/ م.س. 49.

1-2: إذا كان ابن سينا قد عالج موضوع الحد لأول مرة، من خلال تجربته المنطقية مع نظرية التعريف، وذلك ببناء نسقه النظري العام، فإن الوعي بأهمية الحدود وضرورة التأسيس لبعض قوانينه، حصل نسبيا في وقت مبكّر مع حيان بن جابر. بيد أن هذا الوعي المبكر تميز بخصائص تنسجم عموما مع خصائص مرحلة النشوء؛ ويمكن إيجاز أبرزها في ملاحظات:

أولا: خُلوُّ "رسائل الحدود" السابقة على ابن سينا من أي نزوع نظري مباشر لبناء قوانين كلية للتعريف؛ باستثناء "رسالة الحدود" لجابر بن حيان. هذا السبق الزمني، أثار شكوكا كثيرة حول تجربة هذا الفيلسوف[1].

ثانيا: تأشير تجربة جابر بن حيان مع الحدود الفلسفية، على إسهامه في معالجة إشكالية علاقة الأشياء بحدودها. وقد لخّص الأستاذ الأعسم زاوية النظر التي عالج منها جابر بن حيان فلسفته في بناء الحد، قال: "وخلاصته بما يتصل بالتعريف:

أ- فالخاصية تابعة لعملها.

ب- الخاصية الواحدة لا تكون في شيئين مختلفين.

ج- إذا اتفق شيئان في خاصية واحدة، كانا في الحقيقة شيئا واحدا من حيث جوهرهما.

د- إذا كان لشيئين تعريفان مختلفان، فمحال أن يتحدا في فعل واحد.

هـ- إذا كان لشيئين تعريف واحد، كان الشيئان متفقين في الخصائص"[2].

ثالثا: انفراد جابر بن حيان - مقارنة مع الكندي والخوارزمي - بمزاوجته بين بناء تصنيف معجمي لمجموعة من الحدود المنطقية، وبين بناء "توطئة في الحد"[3] باعتبارها مدخلا نظريا لتلك المحاولة في التطبيق.

رابعا: تميُّزُ هذه "التوطئة" النظرية بخصائص مرحلة النشوء، في حين تميزت التوطئة السينوية والغزالية بخصائص الاستواء والاكتمال؛ بما يعني أن التجربة الثانية موصولة بالأولى، وأن هذه الأخيرة تمثل الجذر التكويني الأول للثانية. مع مراعاة الفاصل الزمني الكبير الذي يفصل بين التجربتين.

خامسا: امتيازُ خصائص النشوء في تجربة جابر بن حيان بمحطات تأسيسية:

أ: بيان الغاية من الحد: وهذا محصور عنده غالبا في "الإحاطة بجوهر المحدود على الحقيقة، حتى لا يخرج منه ما هو فيه، ولا يدخل منه ما ليس منه"[4].

---

(1) كان هناك اعتقاد عام باضمحلال الدور الفلسفي لجابر بن حيان، بل إن القدماء أثاروا شكوكا كثيرة حول شخصية هذا الفيلسوف ومنهم من أنكر وجودها أصلا. تراجع مشكلة دراسة جابر بن حيان ضمن: المصطلح الفلسفي عند العرب/ م.س. 14-18.

(2) نفسه 25.

(3) رسالة الحدود/ لجابر بن حيان: م.س. 165.

(4) نفسه 165.

ب- **بيان عناصر تكوين الحد**: وهذه مأخوذة عنده من الجنس والفصول المحدثة للنوع؛ إلا ما كان من الزيادات من آثار فصوله المحدثة لنوعه بالكل لا بالجزء[1].

ج- **بيان ضرورة مساواة الحد للمحدود**: وهذا محصور عنده في أن لا يحتمل الزيادة والنقصان، وأن الزيادة فيه نقصان من المحدود، والنقصان منه زيادة في المحدود[2].

د- **بيان كيفية حصول الزيادة والنقصان في الحد**: وذلك في كون الزيادة فيه تقسم قسمين: فما كان منها ليس من أثر الفصول وخواصّها، بالكل لا بالجزء، فهي ناقصة من المحدود. وما كان من أثرها وخواصها بالكل لا بالجزء فليس بناقص من المحدود ولا زائد. فأما النقصان من الحد، فهو زيادة في المحدود لا محالة على أي وجه كان النقصان منه[3].

هـ- **بيان علة الزيادة والنقصان في الحد**: وتتمثل في أن الحد، على ما رتبه القوم من الجنس وفصوله المحدِثة لذلك النوع المقصود بالحد إليه: فإذا نقص الحد، دخل في النوع ما عدم ذلك الفصل وما وُجد فيه لاشتراكهما في الجنس الذي هما تحته، فحصلت الزيادة في النوع المحدود.. وكذلك إذا زدنا في حد الإنسان ما ليس هو بأثر كلّي ولا خاصية مساوية لفصله المحدِث لنوعه - من أثر جزئي أو عرض لم يؤثره فصله - حصل النقصان من المحدود ضرورة[4].

1-3: إذا كانت تجربة جابر بن حيان أشرت في عمومها على نوع من الإتباع لأرسطو، حيث اهتم اهتماما خاصا في توطئته النظرية بالحد المحصِّل لماهية الشيء، فإن أبا يوسف الكندي مثل **مرحلة مبكرة من الوعي بعسر التحديد**، ومما يعني ذلك؛ أنه ممن فتحوا **مرحلة إعادة قراءة أرسطو فيما يخص مبحث الحد**.

وهكذا تكوّنت فاتحة كتابه[5] الموجزة، من عنصرين:

الأول: صعوبة إدراك الحد بالماهية: ذلك بأن الإحاطة بحدود الأشياء ورسومها صعبة المسالك، غير مألوفة[6].

الثاني: اختلاف الناس في تصوُّر معاني ألفاظ الفلسفة: وهذا هو الذي دفعه إلى أن يبسط القول في الألفاظ التي يقع الالتباس في معانيها[7].

---

(1) نفسه 165.

(2) نفسه 165.

(3) نفسه 165-166.

(4) نفسه 166.

(5) رسالة الحدود والرسوم للكندي/ م.س. 189.

(6) نفسه 189.

(7) نفسه 189.

المبحث الثاني

حَول استِوَاء "التَّأسِيس": تَركِيب أُفُقي

هكذا يبدو أكثر ما يذكّر به صنيع الإمام الغزالي في باب تحصيل **"القوانين الكلية"** المؤسسة لنظرية التعريف، من بعض الأوجه، هو صنيع سيف الدين الآمدي في **تحصيل التطبيقات الكلية لتلك القوانين**. فأما صنيع الإمام الغزالي متمثلا في بسطِه القول في "الفن الأول"[(1)] من رسالته في "الحدود"[(2)]؛ "فيما يجري من الحد مجرى القوانين الكلية"[(3)]، وأما صنيع سيف الدين الآمدي فيبدو متمثلا في "وضع مختصرٍ جامع لشرح معاني الألفاظ المتداولة في اصطلاح الحكماء والمتكلمين"[(4)].

فإذا أضيف إلى صنيع الغزالي ذاك؛ صنيعه في الفن الثاني من رسالته في "الحدود المفصَّلة"[(5)]، كان ذلك مما يجعل **لغة الغزالي الفلسفية**، المتمثلة أساسا في تجربته مع الحدود المنطقية" مرآة عاكسة لمرحلة نضج اللغة الفلسفية المعجمية للمصطلحات التي ستظهر بعد قرن من الزمان من وفاة الغزالي، بعد مرورها بابن رشد[(6)].

هذه المقارنة مع ما بعد الإمام الغزالي، من شأنها أن تستدعي مقارنة أخرى مع تجربة لصيقة به؛ **هي تجربة أبي علي بن سينا** مع تلك القوانين الكلية المحصّلة لنظرية الحدود. هكذا يمكن تسجيل مؤشرات، منها:

أولا: **ظاهرة الجمع بين النظرية وتطبيقها** عند كل من ابن سينا والإمام الغزالي: ولهذه المزاوجة علل مبدئية ماثلة في أقوال الغزالي بشكل واضح وصريح. ضمنية غير مباشرة خلف أقوال ابن سينا. ولعل أبرز تلك العلل:

1: **تحصيل التميُّز عن أرسطو**: إذ سياق العرض النظري عند كلا الفيلسوفين يشي بإقامة مساحة فاصلة بين فلسفة أرسطو في الحدود - خاصة **رؤيته الماهوية في الحد** -، وذلك من خلال تأمّل طبيعتها وإمكانات مواءمتها بالرؤية الإسلامية. ويمكن إبراز هذا التمايز عبر ثلاثة مظاهر:

---

(1) رسالة الحدود للغزالي/ م.س. 266.

(2) نفسه 266.

(3) نفسه 266.

(4) كتاب المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين/ م.س. 307.

(5) الحدود للغزالي/ م.س. 266.

(6) المصطلح الفلسفي عند العرب/ م.س. 88.

أ: إسناد أطروحة "مبحث التعريف بالحد الماهوي" إلى ضمير الغائب لا إلى ضمير المتكلم[1]. ليُعلَم أنها ذات خلفية معارضة لخلفيتهما الفلسفية.

ب: تفصيل القول في "نظرية" للتعريف بشكل لم يعرفه أرسطو؛ وهذا التفصيل جاء منجّما عبر أعمال منطقية أربعة عند ابن سينا:

+"رسالة الحدود": التي عالج فيها موضوع الحد "لأول مرة"[2]. وهي عبارة عن مشروع موجز فيما سيبسطه بعد ذلك من مباحث حول الحد. والمرجح أن فيها ضرب من المتابعة لأرسطو[3]

+: "كتاب الشفاء": الذي فصَّل فيه القول حول مفاصل "نظرية التعريف".

+: كتاب النجاة": الذي كثَّف فيه ما بسطه في كتاب الشفاء.

+: "منطق المشرقيين": الذي سيعارض فيه **"مبحث التعريف بالحد"** كما جاء عند أرسطو، وسيطرح فيه نظريته التصورية تلك، بأن **التعريف "الذي** لا يبلغ جوهر الشيء وذاته، بل الأسباب الخارجة عنه.. ولا سبيل إلى هذا الضرب من التعريف إلا بالاستقراء، مما يختلف عن التعريف الأرسطي الذي يعتمد القسمة والتركيب"[4].

ج: أعاد الغزالي قراءة "نظرية التعريف السينوية" على أصعدة كثيرة: منها **إعادة تصنيف الحدود** المنطقية **إلى إلهي وطبيعي ورياضي**[5]، ولم تكن كذلك عند ابن سينا. ومنها إعادته لصياغة تعريفات الألفاظ المنضوية تحت صنف الإلهيات، بما يعني أن الرؤية الميتافيزيقية اليونانية اتّجهت تاريخيا وبالتدريج خارج نطاق التداول الإسلامي بالمشرق العربي[6].

2: إثبات مبدأ "عُسر التَّحديد": إذ ما بين إعلان استحالة اقتناص الحد بالماهية، وبين المغامرة ببناء تعريفات منطقية لألفاظ الفلاسفة، تنجلي صعوبة التوفيق بين النظرية؛ بظلالها اليونانية، وبين أفق تطبيقها في مجال التداول الإسلامي. قال الإمام الغزالي: "ولأجل عسر التحديد رأينا أن نورد جملة من الحدود المعلومة المحررة في الفن الثاني من كتاب الحدود"[7].

---

(1) من ذلك قول ابن سينا: "والحكماء إنما يقصدون بالتحديد.." ، "لهذا اشتُرط في التحديد.." . وقول الإمام الغزالي: "والملخصون إنما يطلبون من الحد تصور كنه الشيء.." . يراجع: الحدود لابن سينا/ م.س. 233 و234. الحدود للغزالي/ م.س. 268.

(2) المصطلح الفلسفي عند العرب/ م.س. 63.

(3) نفسه 68.

(4) نفسه 68.

(5) نفسه 83 و86

(6) نفسه 86.

(7) الحدود للغزالي/ م.س. 280.

3: تحصيل الدربة بكيفية تحرير الحد وتأليفه: إن ابن سينا لم يصنف رسالته الأولى في الحدود إلا بعد أن سأله نفر من أصدقائه أن يملي عليهم حدود أشياء[1] يطالبونه بتحديدها. بل إنهم ألحّوا عليه أن يدلّهم على مواضع الزلل فيها[2]؛ وإذن فلقد كانت الحاجة ماسة إلى تحصيل الدربة بكيفية تحصيل الحدود، فإن كان بلوغ الكمال فيها مستعصيا على البشر، فلا أقل من بلوغ الممكن والأقرب. وفي كل الأحوال فإن الامتحان والممارسة للشيء تفيد قوة عليه لا محالة[3].

4: الاطلاع على واقع المعاني الفلسفية المستعملة عند الفلاسفة السابقين: وهذه مرحلة ضرورية عند الإمام الغزالي لأجل تجاوز محاورة أصحاب تلك المعاني الفلسفية من أرض قوية؛ ذلك بأنه لم يمكن مناظرتهم إلا بلغتهم وعلى حكم اصطلاحهم، وإذا لم يفهم ما أرادوه لا يمكن مناظرتهم[4]. فهذا موقف يستبطن هاجس الاستقلال عنها.

---

(1) الحدود لابن سينا/ م.س. 231.

(2) نفسه 231-232.

(3) الحدود للغزالي/ م.س. 281.

(4) نفسه 281.

الفصل الثاني

في خصائص "النَّظَرِيَّة الإسلاَمية" للتَّعريف

المبحث الأول

بَين ابنِ سِينَا والغَزَالي

هل "للشيء" حقيقة موجودة بالفعل؟. هل هذه الحقيقة ثابتة أم متغيرة؟. هل هي واحدة أم متعددة؟. هل بالإمكان اقتناصها على مستوى التطبيق؟. يجيب أرسطو بأن الحقيقة تتلخص في اقتناص الماهية، وأن قمة سنام العلم تتمثل في الإحاطة بتلك الماهية. وهي ثابتة واحدة غير متغيرة ولا متعددة في الشيء، وما علينا سوى أن نكد ونجد من أجل الإحاطة الكلية بها. وهذا لن يتيسّر عنده سوى بتركيب الحد التام، وذلك باستيعاب مكونات التعريف الماهوي، الدال على ماهية الشيء.

فأما مفكرو الإسلام – من الفقهاء والمتكلمين والأصوليين – فقد رفضوا هذه الأطروحة رفضا قاطعا وأحيانا مشروطا. ثم لم يكتفوا بذلك حتى اقترحوا لأنفسهم منطقا خاصا للتصورات، وأقاموا مبحثا آخر للحد[1]، لكن عددا من الفلاسفة المشائين قبلوا بفكرة الماهية الأرسطية فقوبلوا بالهجوم الشديد من قبل علماء المسلمين.

لكن لماذا تُقبلُ أو لماذا ترفض؟ فهذا كان غالبا مفتقرا إلى بناء نسق نظري متكامل يفصح عن العناصر البنيوية لإشكال التعريف برمته، حتى يقبل من يقبل عن بيِّنة ويرفض من يرفض عن بيِّنة كذلك. ولعل هذا النسق المتكامل هو ما أسسه ابن سينا وأتمّه الغزالي ثم من سار سيره كابن تيمية وابن البناء وغيرهما.

1- 1: مَحطَّة ابن سِينَا/الغَزَالي:

وهي قاعدة ضرورية لتصوّر "نظريّة التّعريف الإسلامية" مكتملة العناصر. والأرجح أننا نجد مظاهر هذا الاكتمال في كتاب "النجاة" على الخصوص؛ ففيه وحّد ابن سينا أجزاء نظرية التعريف، المتنشرة بين البرهان والجدل، ولخصها بدقة، كما يتضح ذلك في حديثه عن أن الحد لا يكتسب بالبرهان، وعن طريق اكتساب الحد، وعن البحث في إعانة القسمة في التحديد، ثم يستعرض الأجناس العشرة، فيحدد بعدها

---

(1) مناهج البحث عند مفكري الاسلام/ م.س. 83.

كيف تكون مشاركات الحد والبرهان، ثم يتناول معنى الحد وأقسامه وتصنيف أقسام العلل وبيان دخولها في الحد والبرهان، وأخيرا يحد الأقوال الشارحة للأسماء وبيان وجوه الغلط فيها[1].

وبما أن القوانين الكلية السبعة للتعريف، والمشخصة في رسالة الحدود استوت عند **الغزالي** ترجيحا، إذ إنها تمثل **الصياغة النهائية** لنظرية التعريف السينوية. فإن الانطلاق من تجربته تبدو مناسبة، وخلال ذلك سيُعاد ترتيب تلك القوانين الكلية السبعة[2] بما يجعلها أكثر إجرائية. ولأجل ذلك يُقترح التحليلان التاليان:

1-1-1: المدخل القاعدي للنظرية: وهذا يمكن تشكيله من مفصلين رئيسيين متقابلين:

أولا: حقيقة التعريف: في "استعصاء الحد"(3):

تكاد رسالة الحدود السينوية – وهي مشروع موجز لما فُصِّلَ في الشفاء ثم لُخِّص في النجاة – أن تدور بكلّيتها حول مبدأ استعصاء الحد على العقل البشري، وهكذا فهو عنده كالأمر المتعذّر على البشر سواء كان تحديدا أو رسما[4]، ومما يُرجِّح في هذا السياق أن ابن سينا كان واعيا بمدى رفض البيئة الإسلامية للرؤية الأرسطية في مجال التصور بالماهية، لأن هذه الرؤية تظل في كل الأحوال مشدودة الأوصال بطبيعتها إلى الميتافيزيقا اليونانية، المرفوضة سلفا في مجال التداول الإسلامي العام.

فإذا كانت لحظة ابن سينا – كمثال – تجسد زمن **استواء نظرية التعريف الفلسفي**، وإذا كان موقف البيئة الفلسفية الإسلامية نفسها قد استوت هي الأخرى، على حال من **التحفظ** إزاء أطروحة التعريف الماهوي، فإن مشروع الغزالي في منطق التصورات، سعى إلى تحصيل **علل** ذلك الرفض العام، وذلك بتفصيل القول في خلفيات الامتناع الثاوية في تطبيق مبحث الحد بالماهية الأرسطية؛ وهكذا كان هذا المبدأ، في الجزء الأول من رسالته، هو مدار **التحليل والتعليل**.

وتكاد رسالة الحدود الغزالية تهجس بمبدأ **عسر التحديد** من بدايتها إلى نهايتها، رغم أنها تُفرد مبحثا خاصا عن ذلك الاستعصاء، معتبرة إياه تحصيلا أخيرا ومهيمنا على **القوانين الكلية لمنطق التعريف**.

وهكذا يتأسس مبدأ استعصاء التعريف، لدى الغزالي، على أربعة علل مركزية:

---

(1) المصطلح الفلسفي عند العرب/ م.س. 83. وأما محطة الغزالي فهي عبارة عن مشروع إعادة قراءة لنظرية التعريف السينوية، على اعتبار أن نقد ابن سينا هو نقد غير مباشر لباقي الفلاسفة السابقين عليه. وهكذا نجده يتحدث في الفن الأول من الحدود عن قوانين الحدود، فينظمها في منهج دقيق لتحديد مجمل نظرية التعريف. يراجع نفس المرجع السابق 79.

(2) نجدها مرتبة في رسالة الحدود على الشكل التالي: 1- في بيان الحاجة إلى الحد. 2- في مادة الحد وصورته. 3- في ترتيب طلب الحد بالسؤال. 4- في أقسام ما يطلق عليه اسم الحد. 5- في طريق تحصيل الحدود. 6- مثارات الغلط في الحدود. 7- في استعصاء الحد. تراجع رسالة الحدود للغزالي/ م.س. 266-279.

(3) نفسه 279.

(4) الحدود لابن سينا/ م. س231.

+: إذا كانت مادة الحد تتقوّم أولاً بالجنس الأقرب، فمن أين للطالب أن يغفل عنه فيأخذ جنسا يظن أنه أقرب؟ وربما يوجد ما هو أقرب منه[1].

+: إذا كانت مادة الحد تستوي آخرا بالفصل الذاتي ضرورة، فمن أين لـه أن لا يغفـل، فيأخـذ لازما بدل الفصل، فيظن أنه ذاتي؟[2].

+: إذا كانت مادة الحد لا تتم إلا باستيفاء جميع الفصول الذاتية المقوّمة لخصائص الشيء، فمن أين نأمن شذوذ واحد عنه؟ لاسيما إذا وجد فصلا حصل به التمييز والمساواة للاسم في الحمل. .[3].

+: إذا كانت صورة الحد لا تصح سوى بالترتيب: فلا يكون الفصل سابقا للجنس، ولا يكـون غير الذاتي سابق للذاتي سواء في ترتيب الأجناس أو في ترتيب الفصول في القسمة، فإن رعاية الترتيب في هذه الأمور شرط للوفاء في صناعة الحدود، وهو في غاية العسر..[4].

وعلى ذلك يتحصل عنده أن مثارات الغلط في الحد[5] غالبة على قدرة الفرد من البشر: لامتناع تطبيقها بالشروط التي حددها الملخّصون[6] من المنطقيين الأرسطيين. ولامتناع حصرها حصراً شاملا، لأن أمثلتها مما يخرج عن الحصر[7].

ثانيا: ضرورة التعريف: وبيان الحاجة إلى الحد[8]:

يشيِّد الإنسان صرح العلم عن طريق بناء معرفته بالأشياء من حوله، ولعل هذه المعرفة لا تكـون مفيدة سوى بتحقيق وجهين: الأول: استكناه حقائق تلك الأشياء والغوص خلف أسرارها المفهومية؛ بحسب الطاقة. والثاني: استكناه شبكة العلاقات المنسوجة فيما بين تلك الأشياء، فالعالم لا يقوم بمنطق

---

(1) الحدود للغزالي/م.س. 279. ويقارن بقول شبيه لابن سينا: "من أين له أن يأخذ الجنس الأقرب في كل موضع، ولا يغفل فيأخذ الأبعد على أنه الأقرب، فإن التركيب لا يدل عليه، والقسمة التي لا ضيزة فيها أصعب شيء..". الحدود لابن سينا/م.س. 234.

(2) الحدود للغزالي/م.س. 279. ويقارن بقول ابن سينا: "لهذا اشترط في التحديد وضع الجنس الأقرب.. ثم أمر باتباعه جميع الفصول، وإن كانت بواحد منها كفاية في التمييز حتى قيل: لا يقتصر في التحديد على الفصل الصوري دون الهيولاني، ولا الهيولاني دون الصوري، وإن كفى أحدهما بالتمييز، فانظرْ من أين للبشر أن يحضُره في التحديد، اتقاء أن يأخذ لازما مما لا يفارق فلا يجوز رفعه في التوهم مكان الذاتي؟". الحدود لابن سينا/ م.س. 234.

(3) الحدود للغزالي/ م.س. 279. ويقارن بقول ابن سينا: "فمن أين للبشر أن يحصّل جميع الفصول المقومة للمحدود اذ كانت مساوية، وأن لا يغفله حصول التمييز في بعضها عن طلب الباقي، وكيف يجد في كل واحد وجه الطلب؟وكذلك في الأقسام التي تقع بفصول متداخلة..". الحدود لابن سينا/ م.س. 235.

(4) الحدود للغزالي/م.س. 280.

(5) نفسه 276.

(6) قال الغزالي: "والملخصون إنما يطلبون من الحد تصور كنه الشيء وتمثُّل حقيقته في نفوسهم لا لمجرد التمييز". نفسه 268.

(7) نفسه 278.

(8) الحدود للغزالي/م.س. 266.

الركم بل الانتظام. ولذلك يرى الإمام الغزالي أن "العلم قسمان: أحدهما علم بذوات الأشياء: ويسمى **تصوراً**. والثاني علم بنبية تلك الذوات بعضها إلى بعض بسلب أو إيجاب ويسمّى **تصديقاً**"[1].

وبما أن "الشيء" قد يكون **شخصاً** متكونا في الأعيان، وقد يكون **مفهوما** منتظما في الأذهان. وأن الشيء الواحد له وجود واقعي يحقق جزئياته، ووجود ذهني يحقق كلياته، فإن جسور معرفتنا بهذا الشيء تتم، اقتضاء، عن طريقين: فأما الأول: فهو طريق التحقق من ذلك الشيء؛ **هل هو موجود خارج الذهن**؟وهذا يكون عن طريق البرهان. والثاني: وهو طريق التحقق من ذلك الشيء؛ **هل هو واضح الصورة داخل الذهن**؟ وهذا يكون عن طريق بناء مفهومه بواسطة اللغة. ولذلك يرى الغزالي بأن "الوصول إلى التصديق بالحجة، والوصول إلى التصور التام بالحد، فإن الأشياء الموجودة تنقسم إلى أعيان شخصية كزيد ومكة وهذه الشجرة. وإلى أمور كلية؛ كالإنسان والبلد والشجر والبر والخمر"[2].

لكن **تصور خصائص الشيء** دال على حقيقته، ولذلك فالتصور عنده **أهم من التصديق** إذ هو مبدأ العلم. وحيث إن تصور الشيء يستحيل تحققه خارج إطار اللغة، فإن **عماد التصورات هو التعريف**، إذ هو مناط الفهم والتفهيم. وتتعدد مراتب الفهم لتعدد أدواته؛ ذلك بأن حمولة "الاسم" غيرها حمولة "الحد". **وحمولة "الحد" غيرها حمولة "الرسم"؛** فتتعدد بذلك **مراتب الإدراك**. فما الفرق بين هذه الآلات الثلاث؟. يجيب الإمام الغزالي: "والكلّي تارة يُفهم **فهما جليا**؛ كالمفهوم من مجرد اسم الجملة – وسائر الأسماء والألقاب للأنواع والأجناس –، وقد يُفهم **فهما ملخّصاً** مفصّلا محيطا بجميع الذاتيات التي بها قوام الشيء، متميزا عن غيره في الذهن تميزا تاما ينعكس على الاسم وينعكس عليه الاسم.. وما يفهم الشيء هذا الضرب من التفهيم **يسمّى حداً**. كما أن ما يفهم الضرب الأول من التفهيم **يسمّى اسما ولقباً**.. وقد يُفهم الشيءُ مما يتميز به عن غيره.. فيُسمّى رسماً"[3]. وقد تنقص درجة إدراك الشيء أكثر تبعا لنقصان حدّه من بعض أجناسه وفصوله؛ فيوصف بكونه "**حدا ناقصاً**، أو"**رسما ناقصا**"[4].

هكذا تصبح اللغة شرطا في بناء التصورات بأنواعها، وبذلك تتأكد **سلطة الأسماء والحدود بأنواعها**، في تقرير مصير شتى **أنواع الإدراكات**. يقول الإمام الغزالي: "والملخصون إنما يطلبون من الحد تصور كنه الشيء وتمثل حقيقته في نفوسهم لا لمجرد التمييز، ولكن مهما حصل التصور بكماله تبعه التمييز، ومن يطلب التمييز المجرد يقتنع بالرسم، فقد عرفت ما ينتهي إليه تأثير الاسم والحد والرسم في تفهيم الأشياء.."[5].

---

(1) نفسه 266-267.

(2) نفسه 267.

(3) نفسه 267.

(4) نفسه 268.

(5) نفسه 268.

1- 1- 2: البِنَاء المَركزي للنَّظَرية: ويتكون من خمسة مفاصل رئيسية:

أولا: في ترتيب طلب الحد بالسؤال:

تبدأ سلسلة التصور في النشوء والارتقاء، بانطلاق مسلسل السؤال، ثم يُفترض أن يُتوَّج كل ذلك باحتواء تلك السلسلة الاستفهامية بسلسلة معادَلة من الأجوبة تكوّن بذاتها تعريفات تضيء حقيقة الأشياء المسؤول عنها أو تميزها عن بعضها البعض. فأي الأسئلة ألصق ببداية السلسة؟ وأيها أنسب بما يأتي بعد؟.

لا جرم أن السؤال عن الشيء: هل هو موجود، سابق عن الشيء: ما هو؟. هذا طبيعي من زاوية نظر المنطق. ذلك بأن السائل عن الشيء بقوله: ما هو؟، لا يسأل إلا بعد الفراغ من مطلب "هل". كما أن السائل بـ"لِمَ"، لا يسأل إلا بعد الفراغ من مطلب "هل"[1]. فهذا هو ما يقرر طبيعة الحد؛ هل سيكون حداً حقيقيا أم اسميا؟. هل سيتعلق بالمفهوم المجرد للشيء فحسب؟ أم أنه سيمد شباكه إلى ماصدقه أيضا؟؛ "فإن سأل عن الشيء قبل اعتقاد وجوده، وقال: ما هو؟ رجع إلى طلب الاسم كقول القائل: ما الخلاء وما الكيمياء؟، وهو لا يعتقد لهما وجودا. فإذا اعتقد الوجود كان الطلب متوجها إلى تصور الشيء في ذاته وترتيبه"[2].

ولعل السر في انبناء الحد من الجنس القريب ثم الفصل الذاتي آيل عند الغزالي إلى تراتبية السؤال؛ مثال ذلك أن يقول: ما هو؟ – مشيرا إلى نخلة مثلا، فإذا أجاب المسؤول بالجنس القريب، وقال: شجرة؛ لم يقنع السائل به بل قرن بما ذكره صيغة "أي"، وقال: أي شجرة هي؟؛ فإذا قال: هي شجرة تثمر الرطب، فقد بلغ المقصود وانقطع السؤال"[3].

على أنه ليس كافيا أن يكون الجنس والفصل واضحين في ذهن المسؤول فحسب، بل لابد من وضوحهما في ذهن السائل أيضا "لأن كل تعريف وتعرّف فيستدعي معرفة سابقة"[4]. لذلك يحتاط لذلك بتشقيق مزيد من الأسئلة، وترتيبها شجريا بحسب سؤال السائل إلى أن تفضي السلسلة إلى نهاية تكون أجناس الشيء المسؤول عنه وفصوله"معلومة للسائل لا محالة"[5].

وبذلك يُتبيّن أن مطالب المنطقيين – ومنهم الإمام الغزالي، في رسالة الحدود – إنما تستخرج بها جهات وجود الشيء أولاً، ثم خصائصه الجوهرية المتركبة من الجنس القريب والفصل الذاتي، بعد إثبات

---

(1) نفسه 271.

(2) نفسه 271

(3) نفسه 271.

(4) نفسه 272.

(5) نفسه 272.

صفة الوجود. ومن هنا تتفرّق السبل: فما كان متركبا من جنس الشيء وفصله الذاتي[1]، فهو الحد. وما ليس له فصل وجنس فليس له حد؛ ولذلك إذا سئلنا عن حد غير الموجود لم نقدر عليه إلا أن يراد شرح الاسم فيترجم بعبارة أخرى عجمية أو تبدل في العربية بشيء[2].

ثانيا: في أقسام ما يُطلَق عليه اسم الحدّ (3):

مدار بُعد التعريف أو قربه من لقب 'الحد' يتوقف في الغالب على مدى تعبيره عن ذات الشيء ووجوده بالفعل. وعلى ذلك فبقدر ابتعاد التعريف عن هذا المعنى - أو قربه - تتعدد هويته وحقيقته؛ هكذا قد يصبح اللقب واحدا - وهو اسم الحد - وما ينعكس عليه متعددا. ولذلك جعلت رسالة الحدود الغزالية 'الحد يُطلق بالتشكيك[4] على خمسة أشياء[5]'.

على أن ما يعنيه مصطلح 'التَّشكيك' في هذا السياق:

أ: تساوي الحالات الأربع في حيازة لقب الحد. بمعنى أن المساواة حاصلة في سياق التواضع والجدل، لا في اتساع دلالة اسم 'الحد' في ذاته؛ فهذا لا يصحّ إطلاقه، عند المنطقيين، إلا على 'القول الدّال على ماهية الشيء[6]'.

ب: عدم قدرة هذا التعدد في الحالات، على تفهيم حد 'الحد'؛ ذلك بأن 'المتشابهات لم توضع للإفهام عند السلف، وهو إنما يدل على أن أو' لم توضع للتشكيك، لأن الإفهام ينافي التشكيك..[7]'.

وإذن؛ تتعدُّد الحالات بسبب سياق التواضع والجدل، ومدار كل ذلك على وجودية الشيء المحدود أو عدم وجوديته. وهكذا يُطلق اسم الحد على حالات[8]:

=منها: اللفظ 'الشارح لمعنى الاسم: ولا نلتفت فيه إلى وجود الشيء وعدمه[9]'، بسبب تساوي هذين النقيضين في الذهن. وستكون التجربة هي الفاصلة في الحكم على ما وضعناه للاسم من شرح؛ هل

---

(1) نفسه 272.

(2) نفسه 272.

(3) نفسه 273

(4) الشك: اعتدال النقيضين عند الانسان وتساويهما وذلك يكون لوجود امارتين متساويتين عند النقيضين أو لعدم الأمارة فيهما. مفردات الراغب/ م.س. 297.

(5) الحدود للغزالي/ م.س. 273.

(6) نفسه 268.

(7) موسوعة مصطلحات أصول الفقه عند المسلمين: الدكتور رفيق العجم - مكتبة لبنان ناشرون - الطبعة الأولى 1998/ ج1-442.

(8) قد تكون: ست حالات؛ فقد استدرك الإمام الغزالي بعد استيفاء الحالات الخمسة قائلا: 'فهذه أقسام ما يطلق عليه اسم الحد، وقد يسمى الرسم حدا على أنه مميز؛ فيكون ذلك وجها سادسا'. الحدود للغزالي/ م.س. 274.

(9) نفسه 273.

هو شرح للاسم أم شرح للذات؟؛ فإن "ظهر وجوده عرف أن الحد لم يكن بحسب الاسم المجرد وشرحه، بل هو عنوان الذات وشرحه"[1].

=ومنها: **أركان البرهان**: وفيه يُطلق اسم الحد على ثلاث حالات:

+: **مبدأ البرهان**: وهو الحد الأوسط في القياس[2].

+: **نتيجة البرهان**: وهو الحد الأكبر في القياس[3].

+: **الجامع بين مبدأ البرهان ونتيجته**[4].

ولعل السبب في إطلاق اسم الحد على إحدى أركان البرهان هو تداخل أحدهما في الآخر من حيث اشتراكهما في أساسا التعليل؛ فإن العلل الذاتية من هذا الجنس تدخل في حدود الأشياء كما تدخل في براهينها، وقد تدخل العلل الأربعة[5] في حد الشيء الذي له العلل الأربعة[6]. وهكذا يمكن الاقتصار، لديهم، على أحد الأركان الثلاثة إن تحقق تمييز الشيء عن غيره[7].

=ومنها: "ما هو حد لأمور ليس لها علل وأسباب"[8]: مثال ذلك: "كتحديد النقطة والوحدة والحد؛ فإن الوحدة يذكرها تعريف وليس للوحدة سبب. والحد يحد بأنه قول دال على ماهية الشيء، وللقول سبب - فإنه حادث لا محالة لعلة - لكن سببه ليس ذاتيا"[9].

ثالثا: في طريق تحصيل الحدود[10]:

ثمة طريقان عند الغزالي لبناء تصور ما عن الشيء:

أ: **طريق البرهان**: وهو عنده طريق فاسد ومسدود. لأن "الحد لا يُقتنص بالبرهان، ولا يمكن إثباته به عند النزاع"[11]. ويغلب أن هذا الفساد يرجع إلى وضعية "الحد الأوسط" المتأرجحة بين طرفي البرهان الآخرين، إذ "ينبغي أن يكون الأوسط مساويا للطرفين - إذ الحد هكذا يكون -؛ وهذا محال لأن الأوسط

---

(1) نفسه 273.

(2) نفسه 273.

(3) نفسه 273.

(4) نفسه 273.

(5) هي: الفاعل والمادة والصورة والغاية. يراجع نفس المصدر 274.

(6) نفسه 273.

(7) نفسه 274.

(8) نفسه 274.

(9) نفسه 274.

(10) نفسه 274.

(11) نفسه 274.

عند ذاك له حالتان، وهما أن يكون حدا للأصغر، أو رسما أو خاصة[1]. وهذا كله مما يوصف بالبطلان على الإطلاق[2].

ب: **طريق التركيب**: وهو عنده طريق التصور المحدد والواضح ولا طريق سواه[3]. ويغلب أن هذا يتحقق بركوب شجرة التجنيس؛ وذلك بالذهاب من الكلي إلى الجزئي، عن طريق:

1- **التجنيس العالي**: وذلك بأن نأخذ شخصا من أشخاص المطلوب حدّه، بحيث لا ينقسم. وننظر من أي جنس من جملة الأجناس العشر[4].

2- **التجنيس السافل**: فبعد تحديد شخص الشيء وتصنيفه مقوليا، ينطلق الحفر العمودي للتنقيب عن خصائصه الذاتية؛ فنأخذ جميع المحمولات المقومة لها، التي في ذلك الجنس، ولا يلتفت إلى العرض واللازم بل يُقتصر على المقومات[5].

3- **انتخاب الحد الملخّص**: وذلك يتم باصطفاء أقرب المقومات الدالة على ذات الشيء، وطرح ما هو متكرر منها في بنية الحد، فإن وجدناه مساويا للمحدود من وجهين فهو الحد[6].

ومعنى ذلك أنه لابد من امتحان التجربة من أجل تصفية بنية الحد الحقيقي؛ وهذا الامتحان ذو مظهرين:

+: **الطّرد والعكس**؛ وهذا يكون بتحقيق إمكان تبادل المواقع بين الحد والمحدود. فمهما ثبت الحد انطلق الاسم، ومهما انطلق الاسم حصل الحد[7].

+: **المساواة في المعنى**؛ فمهما حُلّلت أجزاء الحد ساوت خصائص شخص الشيء المحدود. وهذا يتحقق بأن الحد دالاً على كمال حقيقة الذات لا يشذ منها شيء[8].

---

(1) نفسه 275.

(2) نفسه 275.

(3) نفسه 276.

(4) نفسه 275.

(5) نفسه 275-276.

(6) نفسه 276.

(7) نفسه 276.

(8) نفسه 276.

رابعا: في مادة الحد وصورته[1]:

يتميز الحدُ عند الغزالي بواجهتين: **حقيقة التأليف**؛ وبهذه يكون شانه كشأن كل مؤلف، فله مادة وصورة[2]. **وحقيقة عسر التأليف**: إذ لا يجوز فيه اصطناع أية صورة من أية مادة كانت، كما لا يجوز اصطناع أية صورة كانت ولو التزم بمطلب المادة. ولعل هذا منبع استعصاء الحدّ بالمعنى الأرسطي: وذلك في مادة الحد: بما أن مادة الشيء المؤلَّف[3] لا تنفصل عن صورته، بل لا معنى للأولى عند الفلاسفة إلا بعد تشكُّلها على صورة مخصوصة، وبما أن الحدُ - ككل شيء مؤلف - له مادة وصورة، فإن خطورة تشكيل صورته لا تقل عن خطورة اقتناص مادته. ولذلك صحّ عنده أن يُفرد لكل واحدة منهما مكانه في التحليل.

فأما مادة الحدّ؛ والتي هي الأجناس والأنواع والفصول[4]، فلقد أفرد لها تحليلا محصّلاً عند كلامه عن كيفيات تحصيل الحدود[5]، ثم عند حديثه عن مزالق تحصيلها[6]. وأما صورة الحدّ، فإنها تتشكل إذا ما أفلح في اقتناص مادته، وهاهنا لابد من مراعاة ضرب مخصوص من تشكيل الصورة. وقد لا يتحقق التشكيل المطلوب في صورة الحد سوى بتحقيق ضرب من **الترتيب** الصارم لمادته. وذلك بمراعاة:

أ- **أسبقية العام على الخاص**: وهذا يكون بإيراد الجنس الأقرب[7] أولاً. وقد لا يتحقق مثل هذا إلا بخبرة طويلة بموازين الألفاظ ومعادنها؛ وأنّى يكون ذلك؟.

ب- **استيفاء تحصيل الخاص بعد إرداف العام به**: وهذا يكون بإرداف الجنس القريب بالفصول الذاتية كلها، فلا يترك منها شيء[8]. ولابد أن يتحقق مبدأ الترتيب[9] أثناء عملية الاستيفاء، انسجاما مع قانون التدرج المنطقي من أقصى العموم إلى أقصى الخصوص.

ج- **امتناع الزيادة أو النقصان في استيفاء الفصول**: ذلك بأن الحد عنوان المحدود، فينبغي أن يكون مساويا له في المعنى[10]. وأن الشيء الواحد لا يكون له إلا حدٌ واحد[11].

---

(1) نفسه 268.

(2) نفسه 268.

(3) نفسه 268.

(4) نفسه 268-269.

(5) نفسه 274.

(6) نفسه 276.

(7) نفسه 269.

(8) نفسه 269.

(9) نفسه 270.

(10) نفسه 269.

(11) نفسه 269.

فأما إيجازه؛ بحذف بعض الفصول، فإنه نقصان[1]: ولعل هذا هو المجسّد عند الغزالي لمكمن الضعف. قال: أما النقصان بترك بعض الفصول فإنه نقصان في التصور[2].

وأما تطويله بذكر حد الجنس القريب بدل الجنس كقولك في حد الإنسان إنه جسم ذو نفس حساس متحرك بالإرادة ناطق مائت؛ فذكر حد الحيوان بدل الحيوان، فهو فضول يُستغنى عنه[3].

لكن الأمر في هذه الحالة ليس خطرا كما يتصوّره الماهويون الذين ينظرون عنده إلى ظواهر الأمور[4]؛ ذلك بأن الأمر أهون مما يظنون مهما لاحظ الإنسان مقصود الحد، لأن المقصود تصور الشيء بجميع مقوماته مع مراعاة الترتيب بمعرفة الأعم والأخص.. وإذا حفظ ذلك فقد حصل العلم التصوّري المفصّل المطلوب[5]، بل قد تكون المنفعة في الزيادة في بعض المواضع في زيادة الكشف والإيضاح[6].

على أن الخطر الحقيقي يكمن عند الغزالي في مزلق آخر؛ إنه اختلاط مفهوم الذاتي بالعرضي في تصور الحدّ، آنئذ يسقط في شرك إبدال الذاتيات باللوازم والعرضيات، فذلك قادح في كمال التصور[7].

وإذن فلابد من **إحسان فهم المادة قبل إحسان فهم الصورة.**

ولكن؛ أنى للبشر بلوغ كل ذلك؟[8].

خامسا: في مثارات الغلط في الحدود[9]:

إن درجة الإحسان في فهم المادة، تتطلّب، لا محالة، تحصيل الدربة بمعادنها، فإن الامتحان والممارسة للشيء تفيد قدرة عليه لا محالة[10]. وقد لا تتحصّل هذه الدربة إلا بتحصيل مثارات الغلط في الحدود. ولا تتحصّل هذه المثارات إلا بتدقيق التبصُّر بمواقعها الخفية، والتي يمكن إجمالها في:

---

(1) نفسه 269.
(2) نفسه 270.
(3) نفسه 269.
(4) نفسه 270.
(5) نفسه 270.
(6) نفسه 270.
(7) نفسه 270.
(8) نفسه 279.
(9) نفسه 276.
(10) نفسه 281.

أ- موقع الجنس: وذلك بأن لا يفرّق بين الجنس وبين سائر ما يقابله أو يغايره، مثل أن يوضع الفصل بدل الجنس، أو أن توضع المادة[1] مكان الجنس، أو أن توضع الهيولى مكان الجنس، أو أن تؤخذ الأجزاء بدل الجنس، أو أن توضع الملَكة مكان القوة[2]، أو أن يوضع النوع مكان الجنس[3].

ب- موقع الفصل: وذلك ألا يفرّق في التحديد بينه وبين سائر مقابلاته. من أمثال: أن يوضع ما هو جنس مكان الفصل، أو ما هو خاصة أو لازم أو عرضي مكان الفصل. وكثيرا ما يتّفق ذلك والاحتراز عنه عسر جداً[4].

ج- موقع الخلط: وهذا قد يحدث ضمن أحوال من التحديد، أبرزها:

+: أن يُعرّف الشيء بما هو أخفى منه؛ كمن يحدّ النار بقوله: جسم شبيه بالنفس، والنفس أخفى من النار[5]: وهذا يتناقض كليا مع غاية التحديد التي هي توضيح الحدود كيفما فُهمت طبيعة ذلك التوضيح.

+: أو يحدُّه بما هو مثله؛ كتحديد الضد بالضد[6]، مثل قولك: الزوج ما ليس بفرد.. وكذا إذا أخذ المضاف[7] في حد المضاف إليه[8].

+: أن يعرّف الشيء بنفسه أو بما هو متأخر عنه في المعرفة، كقولك للشمس: كوكب يطلع نهارا، ولا يمكن تعريف النهار إلا بالشمس، فإن معناه زمان طلوع الشمس، فهو تابع للشمس؛ فكيف يعرف؟[9].

فهل يا ترى في طاقة البشر بلوغ ذلك؟

إن كلاً من ابن سينا والغزالي، يؤكدان على أن تحقيق الحد بالمعنى الأرسطي ممتنع موضوعيا رغم كونه معللا منطقياً. أو هو على الأقل؛ ممتنع من زاوية الرؤية الإسلامية، وهي زاوية نظر متكاملة تنطلق من أطروحة كلية مفادها أن استيفاء شروط تعريف الشيء بالحد الماهوي مما يفوق طاقة البشر، وأن قصور العقل الإنساني عن إدراك دقائق الحد، آيل في الواقع إلى كون دلالة الأشياء غير متناهية بسبب بعدها النسبي غالبا، في حين أن طاقة هذا العقل - مهما أوتيت من بسطة في الإدراك والتحصيل - محدودة لا محالة، وأن تحصيل بنيةٍ أرسطيةٍ للحد - بحيث لا يشذ من محمولاته الذاتية شيء - مما يعسر تحصيله ولو اجتُمِع له، وأن

(1) يراجع مفهوم المادة في شجرة المصطلحات المنطقية. ج2.
(2) يراجع في نفس المعجم.
(3) كل هذه الحالات مذكورة في الصفحة 277 من رسالة الحدود للغزالي/ م.س. ويقارن بالحدود لابن سينا/ م.س. 236.
(4) الحدود للغزالي/ م.س. 277. ويقارن بالحدود لابن سينا/ م.س. 237.
(5) نفسه 278. ويقارن بالحدود لابن سينا/ م.س. 237-238.
(6) يراجع مفهومه ضمن شجرة المصطلحات المنطقية. ج2.
(7) يراجع في شجرة المصطلحات المنطقية. ج2.
(8) الحدود للغزالي/ م.س. 278. ويقارن بالحدود لابن سينا/ م.س. 238.
(9) نفسه 278.

تحصيل مفهوم ماهوي عن الشيء - بحيث ينطبق فيه الحد على محدوده ويساويه بإطلاق - مما يستعصي جمع ذرّاته ولو اجتُمع له. وأن المقدم على هذا بجرأة وثقة لحقيق أن يكون أوتي من جهة الجهل بالمواضع التي منها تفسد الحدود والرسوم[1].

ولذلك فإن من يطلب التمييز المجرّد يقتنع بالرسم[2]، والرسم مطلقا هو قول يُعرِّف الشيء تعريفا غير ذاتي ولكنه خاص، أو قول مميِّز للشيء عما سواه لا بالذات[3]. فإن طَمِحَ إلى أكثر من ذلك فإن الرسم التام هو قول مؤلف من جنس الشيء وأعراضه اللازمة له حتى يساويه[4]، فإن عسر مثل ذلك اكتُفيَ بالتمييز على إطلاقه، كما اكتفى المتكلمون بالمميز فقالوا: الحد هو القول الجامع المانع. ولم يشترطوا فيه إلا التمييز، فيلزم عليه الاكتفاء بذكر الخواص[5].

بيد أن كُلاً من ابن سينا والغزالي ذهبا على العموم مذهبا توفيقيا يجمع غالبا بين الاستبعاد التام والقبول المحض، فقالا بإمكان تصورٍ نظريٍ لمنطق التعريف بالحد، في مقابل اعترافهما بالعجز والقصور، عن إيفاء الرسوم حقها، والحدود غير الحقيقية حقها[6]، بَلْهَ بلوغهم مقام التعريف بالماهية.

---

(1) الحدود لابن سينا/ م.س. 231.

(2) الحدود للغزالي/ م.س. 268.

(3) الحدود لابن سينا/ م.س. 239.

(4) نفسه 239.

(5) الحدود للغزلي/ م.س. 280.

(6) الحدود لابن سينا/ م.س. 232.

المبحث الثاني

بَين ابنِ تَيمِيَّة وابنِ البَنَّاء

2- 1: ابنُ تَيمية[1] وأطروحَة "التَّعريف" بالحَدِّ:

يُقرُّ الأستاذ سامي النشار بأطروحة تفاعل المنطق الأرسطي مع علوم المسلمين، بيد أنه لا يساير هذه الأطروحة إلا من زاوية فرضية أخرى مفادها أن هذا المنطق ذو طبيعة صدامية مع نسق التصورات الإسلامي[2].

وإذا كان للقرن الخامس الهجري - من وجهة نظره - علامة خاصة يمكن إيجازها في أنه يمثل انطلاقة مزج علوم المسلمين بالمنطق[3]، فلعل القرنين السادس والسابع تميزا بنقد قوي وخاص لمفردات هذا المنطق، استشرف محاولة هدمه بأدواته المنهجية من الأساس، على اعتبار أنه يحمل عوامل النقض في نسقه الذاتي[4].

إن آلات هذا النقد الخاصة لم تكن بمنجى تماما عن التفاعل مع قراءات هدمية يونانية؛ ولعل مبدأ نسبية كل شيء[5]، الذي قال به بروتاغوراس السوفسطائي[6]، من أبرز آلات الهدم التي تسلح بها ابن تيمية وهو يسعى إلى إعادة بناء الموقف الإسلامي من نظرية المعرفة. بيد أن الأستاذ النشار يجد لابن تيمية جانبين منهجيين في عملية نقض المنطق الأرسطي:

---

(1) هو: الإمام أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن تيمية الحراني، ثم الدمشقي الحنبلي، تقي الدين أبو العباس بن شهاب الدين بن مجد الدين، ولد في العاشر من ربيع الأول سنة 661 هجرية في حران، وله سيرة حياة حافلة بالجهاد والمعاناة والمحن، اختلف الناس في شأن أحمد بن تيمية الفقيه السلفي حينما ظهر على ساحة الفكر الإسلامي في الثلث الأخير من القرن السابع، وقد تضافرت جهود الحكام في عصره مع جهود العلماء لمحاربته والنيل منه، وقد خرج ابن تيمية من دنياه وقد ترك كنزا علميا في المنطق والفقه والتوحيد والإصول وغيرها من المباحث، وكانت وفاته في سنة 728 هـ كما تذكر المراجع كلها في ليلة الإثنين والعشرين من ذي القعدة وهو سجين في قلعة دمشق. ودفن إلى جانب أخيه شرف الدين في مقبرة الصوفية بدمشق. عن: منطق ابن تيمية ومنهجه الفكري/ م. س. 5-6، بتصرف.

(2) يقارن بمناهج البحث عند مفكري الإسلام/ م. س. الفصل الثالث كمثال81-89.

(3) نفسه 13، وما بعدها.

(4) يقارن ب149-152 تمثيلا.

(5) نفسه 152.

(6) نفسه 152.

أولاً: الجانب الهدمي:

وفي سياقه يضيء الأستاذ النشار أهم مبحث في منطق التصور الأرسطي لآلات إدراك المعرفة، وهو "مبحث الحد". وهذه هي بعض المظاهر الدالة لديه على تهافت نسقه الداخلي:

أ- اعتمد نقض ابن تيمية لمبحث الحد الأرسطي الماهوي على فرضية تهافت ركنين أساسيين فيه: أولهما: أن "التصور المطلوب لا يُنال إلا بالحد"[1]، وهو "المقام السالب"[2]. وثانيهما: أن "الحد يفيد العلم بالتصورات"[3]، وهو "المقام الموجب"[4]. بيد أن نقضه ذاك اعتمد على آلات يونانية[5].

ب- من علامات التهافت في ذلك "المقام السالب" من مبحث الحد: ما يراه ابن تيمية من أن إمكان اقتناص ماهية المحدود عن طريق الجنس والفصل "إما متعذر أو متعسر"[6]. فضلا عن كون ذلك المبدأ - "الحد هو القول الدال على حقيقة المحدود وماهيته"[7] - "قضية باطلة"[8]، بسبب حتمية التسلسل الداعية إلى تحديد مفردات ذلك الحد نفسه بغير نهاية[9].

ج- إن العوامل الداعية لهدم مبدأ الحد الأرسطي، عند ابن تيمية، متعلقة ابتداء بخلفياته المنطقية المؤسسة له؛ ولعل مفاد ذلك هو أن الحقائق البسيطة "التي لا تركيب فيها ولا تندرج تحت جنس"[10]، يمكن الوصول إلى تصور كامل حولها "بغير الحد"[11]. فكيف يكون الحال في الحقائق المركبة، على ما هي عليه من "معرفة أجناسها وشهرة أشخاصها"[12]؟. الجواب أن ذلك سيكون: "أسهل"[13] لاشك، فسقطت بذلك الحاجة إلى الحد.

د- إذا كانت عاقبة بناء الحد محكومة باستعصائه على فهم السامع - "إلا إذا فهمت مفردات ألفاظه ودلالتها على معانيها، والعلم بدلالة اللفظ على المعنى الموضوع له مسبوق بتصور المعنى"[14] - فإن

(1) نفسه 149.
(2) نفسه 149.
(3) نفسه 149.
(4) نفسه 149.
(5) نفسه 149-150.
(6) نفسه 150.
(7) نفسه 150.
(8) نفسه 150.
(9) نفسه 150-151.
(10) نفسه 151.
(11) نفسه 151.
(12) نفسه 151.
(13) نفسه 151.
(14) نفسه 151.

فهمه القبلي لمدارات أجزاء الحد يهدم الأسباب الداعية لبنائه، إذ لم تعد هناك ثمة حاجة إلى القول بأنه تصوره حين سماعه[1]. ومن ذلك علم الإنسان المسبق بالصفات الذاتية والعرضية[2]، الذي يجعله في غنى عن تصور نفس الذاتيات والعرضيات للشيء المعرَّف[3].

هـ- ولعل من ذلك كون الماهية لا تتركب إلا من الصفات الذاتية[4]، مما يسقط محاولة بناء حدٍّ لها في دور لا نهائي[5]، إذ معرفتها محوجة إلى معرفة الماهية[6]، وهذه الأخيرة محوجة إلى معرفة الذاتيات[7]، وهكذا بغير نهاية مما تسقط معه جدوى الحد.

ثانيا: الجانب الإنشائي:

يرى الأستاذ النشار بأن هذه الحجج الهادمة - ومثلها متعدد في المنطق التيمي - لمبحث الحد الأرسطي، مستندة على خلفيات متعددة، أكثرها غير إسلامي، ويمكن تحصيلها في مرجعيات: السوفسطائيين والشكاك اليونانيين والرواقيين والمتكلمين[8] على أن هناك وجها إنشائيا لذلك النقد الهدمي تجسد غالبا في بحثه التأصيلي لمنطق بديل. وفي هذا السياق يمكن تسجيل ملاحظات عدة:

أ- أن أطروحة الحد المنطقي غير مرفوضة بإطلاق عند ابن تيمية، لأنه لم يرفض الحدود على العموم[9]. بل رفض الأطروحة المشائية الداعية إلى مبدأ الحد الماهوي، وذلك لاستنادها على أفكار ميتافيزيقية، يؤدي الأخذ بها إلى مخالفة عقائد المسلمين[10].

ب- مما عساه حكم موقف ابن تيمية من الحد الأرسطي الماهوي؛ نزعته الوضعية الوظيفية، التي ارتأت أنه يتعذر على تاريخ الأفكار والعلوم وضع حدود أبدية مستمرة في أي علم من العلوم ما دامت هذه العلوم في تغيُّر وتحوُّل[11].

---

(1) نفسه 151.

(2) نفسه 154.

(3) نفسه 154.

(4) نفسه 155.

(5) نفسه 155.

(6) نفسه 155.

(7) نفسه 155.

(8) نفسه 159.

(9) نفسه 160.

(10) نفسه 160.

(11) نفسه 160.

ج- مهما كان أمر الحد المنطقي، فإنه ليس إلا تفصيلا لما يدل عليه الاسم بالإجمال؛ فهو بهذا المعنى ذو وضعية نسبية منفتحة على إمكانات شتى سلبا وإيجابا، وبذلك تصبح "دلالة الحد كدلالة الاسم"[1]، ويصبح الحد "نوعا من الاسم"[2]، فيتعذر النظر إليه بتلك النظرة الأرسطية الوثوقية[3] لأجل ذلك.

د- أن أفق الحد المنطقي، بهذا المعنى، هو التمييز[4] لا تحصيل الماهية. وهذا إنما يكون بضرب من استشراف حقيقة الشيء بمقارنته بما يقابله أو يشبهه أو يضاده. وقد يحصل ذلك التمييز باستشراف صفاته العرضية كما هو الشأن عند المتكلمين[5].

هـ- ولكن: "كيف يحصل هذا التمييز"[6] عمليا؟. الجواب قد يكمن عنده في السعي الحثيث إلى تحصيل "الوصف اللازم للمحدود طردا وعكسا، الذي يلزم من ثبوته ثبوت الحدود، ومن انتفائه انتفاؤه"[7]؛ بما يعني معه أن الطرد والعكس مبدءان مركزيان في بناء الحد عنده[8].

2- 2: خصائص "التصور" المنطقي لدى ابن تيمية:

ما يتميّز به منطق ابن تيمية حقا، هو ما سُمّي لدى الدارسين **بالجانب الإنشائي**، إذ في قسماته تتجسد البصمة التصورية الخاصة بهذا الرجل/ المُكَوِّن البارز في بناء المنطق الإسلامي البديل؛ وهذه البصمة هي ما يسميها الأستاذ محمد حسني الزين "بالنظرية الشخصية"[9] لابن تيمية، التي استقاها "استنادا إلى مفاهيم المسلمين المغايرة لمنطق اليونان"[10]. والواقع أن مواقع الجدّة في هذا المنطق التيمي تبدو، من وجهة نظر هذه الزاوية من خلال جملة من المستويات:

(1) نفسه 160-161.

(2) نفسه 161.

(3) نفسه 160.

(4) نفسه 161.

(5) نفسه 161.

(6) نفسه 161.

(7) نفسه 161.

(8) نفسه 161.

(9) منطق ابن تيمية ومنهجه الفكري: د. محمد حسني الزين. المكتب الإسلامي/بيروت. الطبعة الأولى 1399-1979. ص 59.

(10) نفسه 59.

أولا: مُستوى المَفاهيم:

يرى بعض الباحثين بأن الضرورة الأولى لنشوء العلم تتمثل قبل كل شيء في إحداث نسق من المفاهيم تستجيب لحقل مقاييس العُلومية la scientificite[1]، ومن المناسب أن يُشار في هذا السياق بأن المفهوم مستقل بذاته، لا يقبل الظرفي الأنوي ولا يفيد إلا الشيء الذي يشير إليه[2]، وبذلك فغالبا ما لا يكون فكرة إيديولوجية[3] في الخطاب العلمي الذي يجب فيه أيضا أن يكون مستقلا بذاته وهويته[4].

ويبدو هذا الأمر أكثر إلحاحا في تجربة ابن تيمية مع مفاهيم التصور المنطقي حول الشيء، إذ يلاحظ الدارسون أن أول عمل قام به في تشييد مفاهيمه الخاصة به، هو الانطلاق إلى تفنيد مفاهيم المنطقيين المشّائين من قبله[5]، فلم يبق آنئذ، وبعد حصول الفراغ المفهومي، إلا أن يشيِّد مفاهيمه المنطقية الشخصية، والبديلة للتعريف المُشَكِّل للتصوُّر المخصوص حول الشيء.

وبتأمُّل منظومة المفاهيم التَّصوُّرية عند ابن تيمية، يمكن استخلاص الأبرز منها لعمق أثرها في تمييز ذلك الجانب الإنشائي في مشروعه، ومن ذلك:

أ- مفهوم "النِّسبية":

لقد حارب ابن تيمية تلك النزعة المثالية الذرية الكامنة وراء الحد الماهوي الأرسطي، طالما أن ديمومة التغيُّر صفة لازمة في الأشياء، وبذلك فإن الحد التام - حتى وإن كان متيَسِّرا - ليس بمقدوره أن يسابق بثباته وجموده حركية الأشياء والعلاقات وبالتالي حركية المفاهيم، إن العلوم كلها في تغيُّر مستمر، والنظريات لا تبقى على حال من الأحوال، وكذلك المطالب الإنسانية لا تستقر ولا تهدأ، فمن المحال وضع حدود أبدية وثابتة[6].

ب- مفهوم "السَّبَبِية":

تبدو فكرة اللزوم ركنا جوهريا في رؤية ابن تيمية إلى الظواهر، ويرى الأستاذ رفيق العجم على ضوء ذلك بأن ابن تيمية يبلور نُظرية واضحة في العِلِّيَّة مؤداها الاتفاق والاختلاف في الوقوع، وذلك إن

---

(1) نشوء المفهوم والفكرة والمقولة وسيرورتها في مختلف التشكيلات الخطابية: ذ. فتحي التريكي. ضمن كتاب: تأسيس القضية الاصطلاحية/ م.س. 117.

(2) نفسه 115.

(3) نفسه 115.

(4) نفسه 115.

(5) منطق ابن تيمية ومنهجه الفكري/ م.س. 59.

(6) نفسه 59.

شعر بالمناسب، فيضم المناسب إلى الدوران مع السبر والتقسيم الذي ينفي المتزاحم[1]، وهكذا فإن العلة لا تنفصل في منطق ابن تيمية عن معلولها، تماما كما يكون الاسم علة لوجود معناه أو العكس.

ج- مفهوم "التَّجريبية":

بما أن بديهيات البرهان أساسها جزئي لا كُلّي، حِسّي تجريبي لا عقلي، فهي مستمدة من الخبرة والتجربة[2]، وأن الفرد يتوصل إلى القضية الجزئية قبل الكُلّية[3]، فإن ابن تيمية ابتدع لنفسه نوعا جديدا من الحدود الدالة على الحدود؛ هكذا ينقسم الحد لديه إلى بديهي وغير بديهي[4]: أما الحد البديهي فإنه لا يحتاج إلى دليل[5]، على خلاف الحد غير البديهي، فإنه يجب أن نذكر معه الدليل ليحصل الاقتناع بصدقه[6]. على أن من الأدلة ما يستند إلى الشرع[7]، ومنها أدلة تستند إلى وسائل الإقناع[8].

د- مفهوم "الموضوعية":

يرى ابن تيمية أن الحقائق الخارجية مستغنية عنّا، لا تكون تابعة لتصوّراتنا، بل تصوّراتنا تابعة لها[9]؛ وبذلك فإن تشكيل هذه التصورات لا ينبع أولاً من انطباعاتنا الداخلية أو أمزجتنا الذاتية، بل إنها تتشكل من احتكاكنا بالأشياء وتفاعلنا مع الظواهر، بما يكوّن لدينا تراكما مفهوميا يؤدي إلى الانخراط في عملية تشكيل التصوّر، وهذا يثبت عند ابن تيمية أسبقية الواقع الخارجي على التصورات الذهنية[10].

---

(1) الرد على المنطقيين لشيخ الإسلام ابن تيمية: المقدمة/م. ج1/ 24.

(2) نفسه 24.

(3) نفسه 24.

(4) منطق ابن تيمية/ م.س. 63.

(5) نفسه 63.

(6) نفسه 63.

(7) نفسه 63.

(8) نفسه 63. يقارن بالشاطبي الذي يرى بأن لابد في تعريف الجوهر من الرجوع إلى أمور محسوسة، أو ظاهرة من طريق أخرى. الموافقات في أصول الشريعة: أبو إسحاق الشاطبي. شرحه وخرج أحاديثه الشيخ عبد الله دراز. وضع تراجمه: ذ. محمد عبد الله دراز. خرج آياته وفهرس موضوعاته: عبد السلام عبد الشافي محمد. المجلد الأول. دار الكتب العلمية/ بيروت. الطبعة الأولى 1411-1991. ص39.

(9) الرد على المنطقيين: المقدمة/ م.س. 25.

(10) نفسه 25.

ه: مفهوم "الاسمية":

إن تعريف الاسم عند ابن تيمية شيء ميسّرٌ للإنسان لكن تعريف المُسمّى متعذّر إن لم يكن مستحيلا، هكذا يرى بأن "الحد المنطقي" الممكن هو: "الحد اللفظي"[1]، الذي هو "أساس التصوُّر؛ وهو ما نحتاج إليه في إقرار العلوم"[2]. ويُعلق أحد الباحثين في منطق ابن تيمية وهو يشرح نظريته الاسمية، بقوله: "إن الحدود بمنزلة الأسماء، وأنها تفيد ما دل عليه الاسم بالإجمال"[3]، "ولهذا لا يُعنى الحد بالموجودات إنما بالألفاظ والأسماء"[4]، لأنه لا يعدو أن يكون "تفصيلا للاسم يخدم التمييز بين الأسماء"[5].

ثانيا: مُستوى تَركيب المَفاهيم:

إن النزعة المثالية الذرّية عند عموم المشّائين دفعتهم إلى اشتراط شروط عسيرة لاقتناص الحد، وبلوغ حقيقة شمولية بل مطلقة للمحدود. ومن أوائل تلك الشروط التعجيزية، عندهم، لبناء حد حقيقي دال على ذات الشيء: وجوبُ رعاية الترتيب الصارم في عناصر الحد المنطقي كأساس لتحصيل حقيقة المحدود[6].

بيد أن ابن تيمية سار بنزعته العَمَلية الاسمية في اتجاه نقيض لهذا الشرط، حيث انتقضه من أساسه وذلك بالمراهنة على الخاصية النسبية الغالبة في صناعة اقتناص الحد، إذ هي "صناعة وضعية اصطلاحية، ليست من الأمور الحقيقية العلمية"[7]. ومفهوم "الحقيقة العلمية" عنده هو الجزء الثابت في نظريته المعرفية، ذلك بأن "الأمور الحقيقية العلمية لا تختلف باختلاف الأوضاع والاصطلاحات، كالمعرفة بصفات الأشياء وحقائقها؛ فالعلم بأن الشيء حيٌّ، أو عالِمٌ، أو قادرٌ... ليس هو من الصناعات الوضعية، بل هو من الأمور الحقيقية الفطرية التي فطر الله تعالى عباده عليها"[8].

فلا شك إذن أن هذه الصناعة "موضوعة" بطبيعة نشوئها وتكوينها، لأن الواضعين لها يعترفون بوضعيتها واصطلاحيتها ضمنيا، بدليل أنهم يضعون شروطا لذلك الوضع، ويعترفون من قبل بأن واضعها

---

(1) الرد على المنطقيين: المقدمة/ م.س. 24.

(2) نفسه 25.

(3) منطق ابن تيمية/ م.س. 59.

(4) الرد على المنطقيين/ م.س. 25.

(5) نفسه / المقدمة24. ويقارن بالشاطبي الذي يرى "التصورات في الشرع إنما هي تقريبات بالألفاظ المترادفة وما قام مقامها من البيانات القريبة". الموافقات/ م.س. 1/ 39.

(6) الرد على المنطقيين/ المتن 51.

(7) نفسه 52.

(8) نفسه 52.

الأول هو أرسطو، "وهم يعظّمونه لذلك"[1]. فليست، إذن، ثمة حدود مطلقة ثابتة للمُسَمَّيات، وإنما هناك التواضع والاصطلاح اللذان يدوران مع السياقات والأمكنة والأزمنة والتحولات حيث دارت. ولعله من كل هذا تُدرَك الحقيقة اللفظية[2] للحدود.

ولقد أدرك ابن تيمية بأن تركيب الحد من الجنس والفصل، بالمفهوم الذي وضعوه لهما، وبالترتيب الذي اشترطوه لتحصيلهما؛ إما مُتعذّر أو مُتَعَسّر"[3]، والذين اشترطوا كل تلك الشروط أقرّوا بذلك[4].

وعنده أن علل هذا العسر والتعذّر مشهورة، في مقدمتها أن طلب الفروقات من المتماثلات لا يعدو أن يكون طالبا لما "لا حقيقة له فهو ممتنع"[5]: فإذا كان الأمر كذلك فإن الأولى أن يكون طلب الفرق "بين المتقاربين عَسِيراً"[6]، وهكذا فإن المطلوب على النهج الصناعي المشّائي"إما متعسّراً وإما متعذّراً، فإن كان متعذّرا بطُل بالكلية، وإن كان متعسرا فهو بعد حصوله ليس فيه فائدة زائدة على ما كان يُعرف قبل حصوله"[7].

ومن المرجح أن هذا الموقف الفلسفي الواقعي هو ما يمثل أكثر حلقات الوصل مدعاةً إلى المقارنة بين منطق ابن تيمية ومنطق السابقين من مفكري الإسلام وخاصة منهم ابن سينا والغزالي، فضلاً عن أولئك المتعاصرين معه، والمقابلين له في ذلك الجناح الغربي من بلاد الإسلام الوسيطة، كأبي إسحاق الشاطبي وابن البناء المراكشي.

وفي هذا السياق نجد أن أكثر هؤلاء الأفذاذ المفكرين الأفذاذ حضورا بالتعيين داخل "ردّ ابن تيمية "على المنطقيين" هو الإمام الغزالي ثم أبو علي ابن سينا. ولعل سبب هذا التخصيص للرجلين واضح في كونهما علامتين كبيرتين في باب تشييد نظرية التعريف الإسلامية كما قد سلف بيانه بإيجاز. وهاهنا جملة من آراء ابن تيمية في كلا الرجلين الكبيرين:

---

(1) نفسه 52.

(2) نفسه 56.

(3) نفسه 36. ويقارن بقول الشاطبي الذي يرى بأن "ماهيات الأشياء لا يعرفها على الحقيقة إلا باريها". الموافقات. م.س. 1/ 40.

(4) الرد على المنطقيين: المتن/ م.س. 36. ويقارن بإشارة الشاطبي في قوله: "وقد اعترف أصحابه بصعوبته، بل قد نقل بعضهم أنه عندهم متعذر، وأنهم أوجبوا ألا يُعرف شيء من الأشياء على حقيقته، إذ الجواهر فصول مجهولة" "فظهر أن الحدود على ما اشترطه أرباب الحدود يتعذّر الإتيان بها". الموافقات/ م. س1/ 39 و40.

(5) الرد على المنطقيين: المتن/ م.س. 54.

(6) نفسه 54.

(7) نفسه 54.

أ: ينعى ابن تيمية على أبي حامد الغزالي[1] كونه مثّل البوّابة الفكرية الإسلامية التي عبرت منها رياح التعريف بالحد الماهوي الأرسطي[2]؛ وذلك لما كتبه من كلامه في 'مقدمة منطقية في أول 'المستصفى'، وزعم أن من لم يُحط بها علما فلا ثقة بشيء من علومه.. '[3]، ثم تلا ذلك ما تلاه من تدفُّق منطقي تصوُّري على الطريقة السينوية/ الأرسطية[4].

ب: يُقِرّ ابن تيمية بأن الغزالي لم يذهب مذهب المشّائين من الفلاسفة في رؤيتهم إلى الحد الماهوي[5]: صورةُ ذلك أنه 'ذكر استعصاء الحد على طريقة المنطقيين'[6]، وأنه 'في غاية العُسر'[7]. بيد أن ابن تيمية يستدرك على إقراره ذاك بذهابه من مجرد عُسر الحد الماهوي المشّائي وصعوبته، إلى حقيقة بُطلانه[8] من الأساس، لأنه 'يمتنع أن يحصل بمجرد الحد تصويرُ المحدود'[9].

ج: وأما ابن سينا[10] فيرى ابن تيمية بأنه يتميّز بكونه، أولاً: 'تكلّم في أشياء من الإلهيات والنبويات والمعاد والشرائع، لم يتكلّم فيها سلفُه'[11]، وأنه 'أراد أن يجمع بين ما عرفه بعقله من هؤلاء وبين ما أخذه من سلفه[12]، فتكلَّم في الفلسفة بكلامٍ مركب من كلام سلفِه ومما أحدثه'[13]. ولذلك فإنه – وإن ذهب مذهب المشّائين في تعريف الحد الماهوي – فإنه اعترف بأن هناك 'أمور كثيرة'[14]، لا يمكن تحديدها تحديد تعريف لماهياتها، بل تحديد تنبيه وتمييز'[15]. وفي هذا السياق يستدرك ابن تيمية على ابن سينا في نقط عديدة، من أبرزها: أن مبدأ 'التنبيه والتمييز' هو شأن الحد جملة، بيد أنه يكون أظهر في مواقع منها أشياء هي مبادئ التصورات – هي متصورات لذاتها – وإذا أُريدَ أن يُدلَّ عليها لم يكن ذلك بالحقيقة تعريفا لمجهول،

---

(1) يقارن بمنطق ابن تيمية/ م.س. 71–84 و306–306.
(2) الرد على المنطقيين/ م.س. 42
(3) نفسه 42.
(4) نفسه 42.
(5) نفسه 46–49.
(6) نفسه 46.
(7) نفسه 47.
(8) نفسه 49.
(9) نفسه 49.
(10) يقارن بمنطق ابن تيمية/ م.س. 310–312.
(11) الرد على المنطقيين/ م.س. 149.
(12) 'كأرسطو وأتباعه'. نفسه 151.
(13) نفسه 152.
(14) نفسه 66.
(15) نفسه 66.

بل تنبيها وإخطارا بالبال باسم العلامة[1]، على أن مثل هذه التنبيهات كلها من جنس واحد مثل التنبيه بالأمثلة والأسماء المترادفة[2].

وواضح أن القرن السابع الهجري كان على موعد مع استواء منطق إسلامي متكامل، مع ما كان من استواء تاريخي لنظرية التعريف بالشرق الإسلامي، موصول بأحقاب شاسعة من التوفيق والنحت والإصلاح والتقريب والتحيين والتبيئة. ولعل من معاني كل ذلك، أن لمسة هذا القرن الوسيط مثّلت بالفعل تلك الحلقة الضائعة الناقصة من العقد المنطقي الإسلامي الفريد، حتى إنه ليمكن القول بأنه لو لم يكن لهذه المرحلة العلمية، بالشرق الإسلامي، من مؤشرات فارقة في هذا الباب غير إنجازات ابن تيمية[3] لكان كَافِيَها. والإشارات التالية تعكس ملامح هذه الحقيقة:

أ- حَول مَفهوم "المَاهية"[4]:

يُقِر ابن تيمية بالوجود الذهني المفهومي للماهية دون وجودها الموضوعي الواقعي، وهو بذلك يقف على طرفي نقيض مع الفلاسفة المشائين الذين يعتقدون بوجود الماهيات والكليات في الأعيان[5]، وهكذا وضع تفريقا دقيقا بين الكلام في حقائق الأشياء التي هي ماهياتها[6]، وبين الاعتقاد المنطقي في وجودها في الخارج[7]، الذي يبدو لاغيا وغير ذي شأن ضمن نسقه التعريفي المنطقي.

ويلاحظ هنا أن ابن تيمية يطرح مفهوما بديلا في هذا الباب هو الوجود الذهني[8]، بدل الوجود العيني للماهية؛ فأما الأول عنده فهو ما يرتسم في النفس من الشيء[9]، وهو المقصود عنده بالماهية على الحقيقة. في حين أن الثاني فلا يعدو أنه نفس ما يكون في الخارج منه[10]. وهكذا يُراد باسم الماهية: ما في

---

(1) نفسه 67.

(2) نفسه 70.

(3) بالطبع هذا قد يصدق على حالة الشرق الإسلامي أكثر لأن إنجازات الغرب الإسلامي هي الوجه الآخر المكمل لاستواء تلك النظرية الإسلامية البديلة في التعريف، ولعل ابن البناء والسجلماسي يمثلان عناصر قوية في هذا الباب. ويقارن بما قيل حول ابن البناء والسجلماسي لاحقا. 1/ 282-284. و1/ 286-299.

(4) يراجع مفهوم الماهية ضمن شجرة المصطلحات المنطقية. ج2.

(5) الرد على المنطقيين: المتن/ م.س. 84.

(6) نفسه 84.

(7) نفسه 84.

(8) نفسه 85.

(9) نفسه 86.

(10) نفسه 86.

النفس"[1]، وباسم "الوجود: بيان ما في النفس"[2]، بما يعني أن قطب الرهان على الحقيقة المنطقية هو نسق التصوُّر الذي يُشكّله المتصوِّر عن الشيء، وأن البحث عن أهمية التواضع والاصطلاح أهم في هذا المدار من البحث عن ماهية مزعومة خارجهما.

ب- حول "إسميَّة" الحدّ"[3]:

إن ابن تيمية واعٍ بتعدُّد دلالة "الحدّ" عند المنطقيين واتساع مفهومها؛ بيد أنه يُحصِّل الفروق الكامنة بينها في ثنائية واحدة هي ما يسميه ب: "الفرق بين "الحدّ" و"شرح الاسم"[4]؛ ومن هنالك تتعدد المفهومات بحسب قصدية "الحادّ/ المتكلم"[5] التي لا تخرج عن أفق "التمييز"[6] غالباً؛ فتثبت بموجب ذلك آصرة النسب بين مصطلح "الحدّ" ومصطلح "شرح الاسم"[7]، إذ المتكلم لا يعدو في كليهما أن يكون مريدا بالحد: **تمييز ما عناه "بالاسم وتفهيمه"**[8]، فهو بذلك عبارة عن تمييز بين اسم وغيره[9]؛ أو مريدا به: **تمييز ما هو موجود بالخارج من الشيء المحدود عن غيره من الأشياء الموجودة أيضا**[10]. وفي كل الأحوال يبقى محصول دلالة الحد عنده لا تعدو كونها "تفصيل ما دلّ عليه الاسم بإجمال"[11]، بشرط أن تكون هذه الدلالة مشهورة بالاصطلاح والتواضع؛ "ذلك لأن اللفظ المفرد لا يُعرف دلالته على المعنى إن لم يُعرف أنه موضوعٌ له، ولا يُعرف أنه موضوع له حتة يُتصوَّر اللفظُ والمعنى"[12].

هكذا يصبح **وزن دلالة الحد كوزن دلالة الاسم**، كما تصبح "فائدة الحدود من جنس فائدة الأسماء"[13]، بل إن هذه القاعدة عند ابن تيمية تنقلب غالباً بشكل لافت للنظر، حتى يصبح "الاسم" أكثر أهمية من الحد، ولعل هذا يعود في رأيه إلى أن فائدة الحدود قد تكون أضعف من فائدة الأسماء، لأنها تفيد

---

(1) نفسه 86.

(2) نفسه 86.

(3) يراجع مفهوم الاسم ضمن شجرة المصطلحات المنطقية. ج2.

(4) الرد على المنطقيين: المتن/ م.س. 54.

(5) نفسه 54.

(6) نفسه 54.

(7) نفسه 54.

(8) نفسه 54.

(9) نفسه 58.

(10) نفسه 58.

(11) نفسه 58.

(12) نفسه 58.

(13) نفسه 65.

معرفة الشيء بنظيره، والاسمُ يكتفي به من عرفه بنفسه[1]. على أن هذا الاسم لا يملك استقلالية منطقية حقيقية في ذاته، لأنه لا يفيد بنفسه تصوير المُسمَّى، وإنما يُفيد التمييز بينه وبين غيره[2]، وأما تصوُّر المُسمى[3] فلعل له شأناً آخر.

ج- حَول بِنَاء "التَّصوُّر"[4]:

أجل؛ إن تصوُّر المُسَمَّى عند ابن تيمية له شأن آخر غير شأن المشّائين من الفلاسفة يونان وإسلاميين[5]، ولعله في الجملة اقتفى طريق "النُّظّار"[6] من المتكلمين الإسلاميين، الذين يقول أكثرهم[7] بعدم تسويغ الحد إلا بما يُميِّز المحدود عن غيره[8]، "وإنما يحدّون بما يلازم المحدود طردا وعكسا"[9].

وإذا كان أفق "التصوُّر" لا يتحقق عند ابن تيمية إلا عبر بوّابة الذات المُتصوِّرة، فإنه عالج هذا الإشكال المنطقي بشكل نازعٍ إلى ضربٍ من الشمولية، وعبر مطالب مفهومية متعددة، لعل أبرزها اثنان:

الأول: "**مَطلوب السائل المتصوِّر للمعنى، الجاهل بدلالة اللَّفظ عليه**"[10]: ذلك بأن "الاسم"، في علاقته بالذات المتصوِّرة، لا يعدو أن يكون **مجهول "المُسَمَّى"** بالنسبة للسائل، أو **مَعلومَهُ**[11]:

ففي الحالة الأولى: يتعلق "التصوُّر" بثنائية "البيان والتبيُّن" بين طرفين: "كالسائل عن اسم في غير لغته، أو عن اسم غريب في لغته، أو عن اسم معروف في لغته، لكن مقصوده: تحديد مُسَمَّاه"[12].

وهذا التقسيم يفضي، أوّل ما يُفضي، عند ابن تيمية إلى إشكال ثقافي وتربوي على غاية من التعقيد؛ لأنه يصبُّ مباشرة في سيرورة التثاقف المفهومي بين الأمم وتفاعلها عن طريق "الترجمة"[13]؛ فكيف تتحقق وتكون، خاصة في الأسماء الدالة على معاني القِيَم الثقافية العامة التي تتصف بالغلبة؟. ولذلك يرى

---

(1) نفسه 65.
(2) نفسه 65.
(3) نفسه 65.
(4) يراجع مفهوم التصور ضمن شجرة المصطلحات المنطقية. ج2.
(5) الرد على المنطقيين: المتن/ م.س. 42.
(6) نفسه 42.
(7) نفسه 43.
(8) نفسه 43.
(9) نفسه 43.
(10) نفسه 71.
(11) نفسه 71.
(12) نفسه 71.
(13) نفسه 71.

ابن تيمية أن كثيرا من الترجمة لا يأتي بحقيقة المعنى التي في تلك اللغة بل بما يُقاربه، لأن تلك المعاني قد لا تكون لها في اللغة الأخرى ألفاظٌ تُطابقها على الحقيقة؛ لاسيما في لغة العرب، فإن ترجمتها في الغالب تقريب[1]. وهكذا فإن تفهيم الاسم في هذه الحالة سيُراهن على الجانب القصدي الدلالي لا الجانب الحرفي لأن ذلك مما يتعذّر في حالته. ولهذا فإن المقصود ذِكر مراد المتكلم بتلك الأسماء أو بذلك الكلام[2].

وفي الحالة الثانية؛ يتعلق التصوُّر بأصول الذات المتصوِّرة بمنابعها الحضارية ومرجعياتها الثقافية: وفي حالة الذات العربية الإسلامية فإن الأمر يتعلق - بوجهما - بالحدود الشرعية من الدين[3]، المتمثلة في كل لفظ هو في كتاب الله تعالي وسنّة رسوله (ص)"[4]، ولذلك فثمة منها ما يتحتّم على الذات المتصوِّرة فهمها فهما عينيا لا استثناء لأحد منها فيه[5]، ومنها ما قد يكون فهمه فرض كفاية[6].

وفي حالة **شهرة الاسم** الذي لا يُعلم حدُّه، بل يُعلم معناه على سبيل الإجمال وليس على سبيل التحديد الجامع المانع[7]: يكون المعوَّل، غالباً، في بناء المفهوم منها على المصدر الشرعي النصي[8]. وقد يكون المعوَّل أحيانا في التفهيم هو : اللغة أو العُرف[9]، وقد يكون أخيرا هو الاجتهاد والتأويل[10].

لكن وفي جميع الأحوال، فمثل هذه الحدود ماسة لكل أمة وفي جميع اللغات[11]، وهذا هو الذي يقال له عنده: حدٌّ بحسب الاسم[12].

الثاني: **مطلوب السائل الغير المتصوِّر للمعنى، الجاهل باسمه**[13]: وهذا يحصل عند ابن تيمية، بأن تكون الذات المتصوِّرة غير متصوِّرة للمعنى[14]، أو غير عالمة بدلالة اللفظ عليه[15]؛ وهذه الحالة تصبُّ

---

(1) نفسه 71.
(2) نفسه 71.
(3) نفسه 72
(4) نفسه 72
(5) نفسه 72
(6) نفسه 72
(7) نفسه 72.
(8) نفسه 72-73.
(9) نفسه 74.
(10) نفسه 75-76.
(11) نفسه 73.
(12) نفسه 73.
(13) نفسه 77.
(14) نفسه 77.
(15) نفسه 77.

بدورها في سياق التثاقف المعرفي سواء منه الداخلي أو الخارجي؛ وبالجملة، فكل ما لا يعرفه الشخص من الأعيان والأفعال والصور إذا سمع اسمه، إما في كلام الشارع، أو كلام العلماء، أو كلام بعض الناس[1].

وهاهنا، لا يمكن تعريف دلالة الاسم بمجرد ترجمة اللفظ[2]، ولذلك يقترح ابن تيمية طريقين اثنين:

التعيين[3]: وهو ضربٌ من التعريف بالمثال الذي تأسست ملامحه في المنطق الإسلامي؛ وهذا يكون، عنده بحضور الشيء المُسَمَّى ليراه، إن كان مما يُرى أو يذوقه، أو يلبسه، ونحو ذلك، بحيث يُعرِّف المُسَمَّى كما عرَّفه المتكلمون بذلك الاسم[4].

الصفة[5]: وهذه عند ابن تيمية، على الأرجح، هي مما يفضي إلى تشييد التعريف بالحد[6]؛ على أن فهمه لكيفية وكمية بناء مضمون هذا الأخير يختلف اختلافا جذريا عن فهم المشّائين لكيفيته ومضمونه، وهذا يظهر من خلال مؤشرات:

=إذا كان الوصف قد يقوم مقام العيان[7]؛ فإن وظيفته تنحصر حصراً في: التمييز[8]؛ هكذا لابد أن يذكر من الصفات، ما يميِّز الموصوف والمحدود عن غيره، بحيث يجمع أفراده وأجزاءه، ويمنع أن يدخل فيه ما ليس منه[9].

=أن مفهوم الصفة، هاهنا، لا يدل عما يسميه المشّاؤون بالصفات الذاتية أو الماهوية للشيء، وإنما القصد بها عند ابن تيمية: **الصفات المشتركة** بينه وبين غيره ما يكون مميِّزا لنوعه[10]. وهكذا يكون مفهوم الصفة دالاً بالأساس على **القدر المشترك**، الذي إنما يفيد المعرفة للعين بالمثال[11].

---

(1) نفسه 77.
(2) نفسه 77.
(3) نفسه 77.
(4) نفسه 77.
(5) نفسه 77.
(6) نفسه 78.
(7) نفسه 77.
(8) نفسه 78.
(9) نفسه 77.
(10) نفسه 78.
(11) نفسه 78.

=وهذا يفضي، عند ابن تيمية، إلى أن الحد يفيد **الدّلالة على**[1] الشيء، لا **تعريف عينه**[2]؛ وهذا يحصل عن طريق آلة: القياس[3] أو التمثيل[4]؛ إذ الشيء لا يُتصوَّر إلا بنفسه أو بنظيره[5]. على أن الدال على ما به الاشتراك لا يدل على به الامتياز، لكن يكون بمجموع الصفات، مُميِّزاً له تمييز تمثيل لا تمييز تعيين[6]. فإن غير نوعه لا تجمع له تلك الصفات، وهونفسه لا يميِّز إلا بما يخصُّه[7].

د- ولكن، كيف يتم "التَّمييز" عمليا لا نظريا، بين المحدود وغيره؟:

بمعنى آخر؛ على أية صيغة أو تركيب، بها - أو بِهِ - يكون الحدّ قادرا على إجراء ذلك "التَّمييز"، ثم تحقيق وظيفته التصوُّرية؟.

يجيب الأستاذ محمد حسني الزين، أن مما يتم به ذلك؛ تحقيق حالة الاطِّراد والانعكاس[8] في بنية الحدّ جملة، اسماً وتعريفا للمُسمّى؛ على أساس أن الطَّرد هو تحقُّق المحدود مع تحقُّق الحد[9]، وأن العكس هو انتفاء المحدود مع انتفاء الحد[10]، بما يعني أننا نكون قادرين - آخِراً - على امتلاك الأدوات والآلات المنطقية العملية - لا المثالية الذّرّية - لامتحان صحة الحد من غلطه.

ولعل **واقع التَّمييز** الذي نحصل عليه بعد إجراء الحد هو ما يمثل عند ابن تيمية المحكّ القاعدي لامتحان صحته، وهذا هو محك الطَّرد، ثم يُشيَّد عليه محك آخر، وذلك بأن نلجأ إلى عكس ذلك الطرد المثبت للتمييز، فنخضعه للسؤال: هل ينتفي المحدود إذا نفينا الحد؟ وبمعنى آخر: هل يزول الموصوف إذا نزعنا الصفة؟ فإذا انتفى المحدود أو الموصوف بانتفاء الحد أو الوصف، فإن التعريف أو الحد هو حد صحيح غير ناقص[11]، وهذا هو العكس بعد الطَّرد[12].

ثم يأتي دور الرؤية العَملية التي ستحكم تشييد الحد المنطقي التَّيمي، وهي الرؤية النسقية المعتمدة على إضاءة **جيولوجية المعنى** في الحدود، وهذا يكون عنده بتعيين ما يمكن أن يُسمَّى **بجغرافية الصفات**

---

(1) نفسه 78.
(2) نفسه 78.
(3) نفسه 78.
(4) نفسه 78.
(5) نفسه 78.
(6) نفسه 78.
(7) نفسه 78.
(8) منطق ابن تيمية/ م.س. 59.
(9) نفسه 60.
(10) نفسه 61.
(11) نفسه 61.
(12) نفسه 61-62.

المكوِّنة للشيء؛ كالحدود للأعيان بالجهات؛ يجب أن نحددها بعدة أوصاف كما نحدد البلدان على الكرة الأرضية[1]، وبذلك يتميز بلدٌ أو مدينة أو قرية أو حَيٌّ دون غيره من الأصقاع[2].

ثم يأتي دور الاستدلال على حقيقة ذلك المعنى الذي أدّاه ذلك الحد، متى كان غير بديهي[3]. ثم يأتي ذلك الوعي الفلسفي الوضعي العميق **بنسبية المعارف والمفهومات الناتجة عنها**، لينظر إلى كل ما تم تحقيقه **نظرة تاريخية دينامية تكوينية**، بما يجعل تعريفات هذه الأشياء كاملة الدقة **ما لم يطرأ عليها جديد**، يُغيِّر من مفهومها أو ينقص منها[4] أو يزيد.

هـ- استنتاجا:

من هذه المنظومة المفهومية المتكاملة، يبدو أن المنطق الإسلامي التَّيْمي دعا منذ قرون إلى نزعة وضعية مبكرة، تتسلح بالوظيفية في المفاهيم والنسبية العَمَلية في الفهم والتأويل، لأن الفكر البشري لا يستطيع أن يكشف غالباً عن طبائع الأشياء الماهوية، ولا عن عللها الميتافيزيقية، ولا عن غاياتها الماورائية، فمن الخير له، إذن، أن ينطلق إلى بناء المعرفة التجريبية النافعة، وإلى تشييد الذهنية التحليلية البانية، ولعل سنام الأمر وذروته في خلال كل ذلك هو **تجنب الجدل وامتهان العمل، بقليل من الأقوال وكثير من الأفعال.**

وفي الحسبان أنه لو وجدت هذه النزعة الفلسفية الوضعية التيمية المبكرة، تربة مجتمعية وثقافية مناسبة في عصرها، فلربما شقَّت بتاريخ العلم والمعرفة الإسلاميين طريقا غير الطريق.

2- 2: ابنُ البَنَّاء وأُطروحَة "التَّعريف" بالحَدِّ:

أولا: تمهيد أوَّلي:

أقرب التجارب المنطقية التصوُّرية إلى ما وُجِد عند ابن تيمية والغزالي من بُنَى فلسفية تحتيَّة لنظرية التعريف الإسلامية، هو ما قد نجده لدى مُكَوِّن كبير من مكونات التفكير المنطقي الرياضي بالغرب الإسلامي الوسيط[5]، والذي يتجسَّد - أكثر ما يتجسَّد - في التجربة المنطقية التصوُّرية لدى ابن البناء المراكشي العددي.

---

(1) نفسه 60.

(2) نفسه 60.

(3) نفسه 62.

(4) نفسه 60.

(5) يتساءل الأستاذ محمد المنوني عن إمكانات تأثر المغرب المريني بأفكار ابن تيمية، ثم يرى أن المغاربة المعروفين بروايتهم عن ابن تيمية لا يتعدى مجموعهم خمسة: أربعة منهم سبتيون وواحد من مدينة أزمور.. "على أن مثل هذا العدد الذي يبدو قليلا له من الدلالات ما يفضي إلى فرضية الحضور الواضح لأفكار ابن تيمية بالمغرب المريني، إذا افترضنا أن هؤلاء الخمسة - وقد يكونون أكثر - كان لهم تلاميذ ومتلقون يتلقون عنهم تلك الأفكار.. : يراجع ورقات عن حضارة المرينيين/ م. س. 402-404.

إن هذا السياق هو مما دفع الأستاذ محمد مفتاح إلى اعتبار هذا المُتَفَقِّه الكبير في شؤون المصطلح المنطقي والرياضي أحد الأعلام البارزين الذين تجاوزا المفهوم التقليدي للنص، باعتباره ملاذاً آمنا للمعنى، إلى مفهوم أشمل سعى بواسطته إلى "إدراك حقيقة الوجود من حيث هو وجود، وعلاقة الموجودات به"[1]. وقد كان في ذلك كله "معتمدا على منبعين معرفيين أساسيين استقى منهما آليات البلورة، هما منبع الثقافة الأصيلة، ومنبع الثقافة الدخيلة"[2].

إلا أن تحصيل تجربة ابن البناء في مدار "علاقة العقل بالحقيقة"[3] قد يتحقق لديه من خلال جزئيات منطقية تصوريّة أدق :

أ- **مراتب نيل الحقيقة**: إذ للوصول إلى المطلوب، عنده، يضع ابن البناء المراكشي **ثلاثة مراتب**، معها تبدو المحسوسات عنده عتبة مركزية لإدراك المعقولات، وهكذا تقوم "القوة المفكرة" بإعادة تركيب ما أدركته الحواس، وتتصرف فيه "وتخلّص ماهية الشيء المحسوس من مشخصاته"[4]. ثم يأتي دور "اللزوميات العقلية"[5] في تطويق حقيقة الشيء، ومن أبرزها نجد عنده: "**العَلامة**"، و"**الرُّسم**"[6]. ثم يأتي دور: "**البُرهان**"[7]؛ الذي من أبرز طرائقه: "البراهين المنطقية"[8]، المتجسدة أساسا في "الطريقة القياسية"[9]. ومنها "البراهين الرياضية"[10]؛ القائمة على مبدأ "مناسبة الأمور الصناعية للأمور الطبيعية"[11].

ب- عُسر الحد: وعنده أيضا؛ أن ابن البناء لا يعتقد في وجاهة الوصول إلى حقيقة الشيء وماهيته بواسطة الحد، ولذلك يرى بأن هذا الأخير "مجرد اصطلاح بين مجموعة من الناس. وبما أن المجموعات مختلفة فإن التحديدات تختلف"[12]. ولذلك يمكن استبدال مفهوم الحد بمفهوم أكثر مقاربة للحقيقة هو

---

(1) المفاهيم معالم/ م.س. 48.

(2) نفسه 48.

(3) نفسه 48.

(4) نفسه 51.

(5) نفسه 55.

(6) نفسه 55-56.

(7) نفسه 57.

(8) نفسه 57.

(9) نفسه 57.

(10) نفسه 60.

(11) نفسه 60.

(12) نفسه 48. ويرى الاستاذ مفتاح بأن هذا الرأي ليس خاصا بابن البناء وإنما قال به فقهاء ومتصوفة وعلماء كلام سابقين عليه وربما لاحقين له. يقارن هذا بنظرية التعريف عند مفكري الإسلام لاحقا، وضمنهم السجلماسي الذي هو بؤرة هذا البحث.

مفهوم "الرسم"؛ الذي يجد دلالته الإجرائية عند ابن البناء في "معانيه المنطقية والصوفية"[1]. وهو، عنده، عبارة عن "استدلال عقلي يجمع بين الافتراض والاستقراء والقياس والمقايسة(التمثيل)"[2]، مما يجعله قريبا من توظيف "فعالية البراهين الرياضية"[3].

ولو أردنا فحص مجمل هذه النتائج المستخلصة من قبل الأستاذ مفتاح، على ضوء أقاويل ابن البناء المنطقية ذاتها في مدار التعريف لأمكن الوقوف على جملة ملاحظات:

1- حَول مَفهوم الحَقيقة:

يرى ابن البناء بأن **حقيقة الشيء** تندرج فيما هو كُلّي معقول، ولذلك فالحقائق "عقليات"[4] لا تخرج عن كونها: إما بسيطة أو مركبة[5]، وهما من أخص ما يميزها. وعلى أساسهما تكونت طرائق تحصيلها، التي لا تخرج بدورها عن طريقين: أولهما: "الحدود: لأن الحدود تقتنص بها البسائط"[6]، و"البسيط: كالجوهر الفرد، والعرض"[7]. وثانيهما: "البراهين"؛ و"البراهين تقتنص بها المركبات"[8]، و"المركب: كالجسم، والقضية"[9].

بيد أن الكُلّيات تخرج حقيقتها عن معنى المثال المجرّد داخل الذهن[10]، فقد يحصل لها **التّقييد** فتتشخص جزئياتها خارج الذهن[11]، ولذلك تختلف اعتبارات النظر إلى المعاني، "من حيث هي في الذهن، ومن حيث هي في الوجود خارج الذهن"[12]، وكلاهما يجسدان ضربا من التقييد للحقيقة مهما حصل لها من تعميم وشمول خارج الذهن[13]. ومن هذا الباب تحصل عنده إمكانية **التأصيل النظري** – لا العملي –

---

(1) نفسه 49.
(2) نفسه 50.
(3) نفسه 50.
(4) شرح رسالة الكليات/ م.س. 36.
(5) رسالة الكليات/ م.س. 22.
(6) شرح رسالة الكليات/ م.س. 36.
(7) نفسه 36.
(8) نفسه 36.
(9) نفسه 36.
(10) نفسه 36.
(11) نفسه 36.
(12) نفسه 42.
(13) نفسه 42.

لمفهوم: "الماهية"، وذلك بالنظر إلى الحقائق"من حيث هي حقائق محضة، لا عموم فيها ولا خصوص، بل معقولة فقط، غير مقيدة بوجود ولا ذهن"[1].

2- حول "تجنيس" حقيقة الشيء:

نجد في هذا المدار إشارات منها:

+: أن "الماهية المركبة" تنقسم عند ابن البناء **بحسب إمكانات تحقق أجزائها أو عدم ذلك؛ ولذلك** احتاج الكلّي المركَّب إلى ثبوت كل واحد من **أجزائه** معا"[2]، واحتاج تعريفه إلى **آلة القسمة المنطقية** التي هي: "طريق تحليل المركبات إلى بسائطها، ومتى حصلت لك البسائط، تميز الجزء الحسي والجزء العقلي"[3].

+: في سياق التعريف بالقسمة، نجد **الماهية**، عند ابن البناء، عبارة عن: "**المقوِّم للنوع**"[4]؛ ولذلك وجب عنده "النظر في أجزاء الحد، فإن ماهية المحدود - وهو النوع - مركبة من الجنس والفصل"[5]. وبما أن "الجنس أزيَد من النوع من جهة العموم، والنوع أزيَد من الجنس من جهة المفهوم"[6]، فإنه: "لا يقال إن النوع أعمّ من الجنس لذلك الاعتبار"[7].

+: وفي سياق التعريف **بالقسمة المنطقية**، أيضا، نجد ابن البناء، ينظر إلى أجزاء الحد من زاوية **تجنيسية أولا**: هكذا يرى بأن "الفصل" الذي يأتي بعد الجنس في التعريف، هو المسؤول عن **تشعيب جنسيته** إلى أنواع متقابلة ووسيطة وأخيرة، ولذلك فهو "بالنسبة إلى الجنس: مقسِّم"[8]، بيد أنه يقوم بوظيفة تصورية مفهومية مميِّزة ومُقوِّمة[9]، وذلك "بالنسبة إلى حصة النوع من الجنس"[10].

3- حول "رسم" حقيقة الشيء:

لم ينزع ابن البناء إلى **التنظير المنطقي الشمولي لأطروحته في التعريف بالرسم**، كما فعل ابن سينا والغزالي من قبل في **التنظير الشمولي للقوانين الكلية السبعة لبناء الحد**، لكننا نراه مقتفيا لآثار حُجَّة

---

(1) نفسه 42.
(2) نفسه 44.
(3) نفسه 44.
(4) نفسه 45.
(5) نفسه 45.
(6) نفسه 45.
(7) نفسه 45.
(8) نفسه 46.
(9) نفسه 46.
(10) نفسه 46.

الإسلام وابن تيمية في القول بنسبية الحقيقة، فضلا عن كونه استعاض عن ذلك بتنظيره الشمولي لأطروحة الكليات جملة ودورها في بناء التصورات.

وفي هذا المدار يرى ابتداءً - من زاوية نظرته الإسلامية - بأن الله جعل للإنسان آلات جسمانية ندرك بها الجزئيات إدراكا جزئيا[1] لا كليا. ولذلك فإن الاعتماد الأسلم، في استشراف حقيقة الشيء عنده، يكون بالاستدلال على حقيقة ذلك الشيء بعوارضه وعلاقاته وخصائصه، لا بالسعي إلى اقتناص ماهيته. ولعل الملاحظات التالية تضيء ذلك:

+: إنه لابد من استقراء كل متعلقات الشيء وأعراضه الكمية والكيفية والمكانية والزمانية والانفعالية وغير ذلك مما يخصص جوهر الشيء ويقيده؛ لذلك يرى ابن البناء بأن"المعرِّف للشيء، معرفتُه سبب لمعرفة الشيء"[2]. والعرَض المساعد على تصور حقيقة ذلك الشيء المعرَّف لابد وأن يكون محكوما بشروط، منها كونه: "سابقا عليه في المعرفة، ومباينا له، وأجلى منه، ومساويا له في العموم، وغير معرَّف به، واشترطوا في لفظه أن يكون ظاهر الدلالة بالنسبة إلى السامع"[3].

+: إن "التَّعريف بالحد"[4]؛ طريقان وليس طريقا واحدة[5]: ذلك بأن يتحقق عند ابن البناء، "إما من حيث الاسم، وإما من حيث الحقيقة"[6]. فأما طريق الأول، فيمكن اعتباره ذا توجهٍ وضعي اصطلاحي نسبي "تقريبي"[7]، يؤخذ "من باب الإدراك"[8] الفردي أو الجماعي، لأن كل من يتصور أمرا معقولا، فإنه يتصور الجزء المشترك والجزء المُميِّز، فيكون معنى الحد تفصيل ما دل عليه الاسم بالإجمال"[9]. وهذا الطريق عنده هو السهل الممكن[10]. وهو: "حد الاسم"[11].

---

(1) مراسم الطريقة في فهم الحقيقة من حال الخليقة/ م.س. 85.

(2) رسالة الكليات/ م.س. 22.

(3) شرح رسالة الكليات/ م.س. 37. ويقارن بالشاطبي الذي يرى بأن "العرَض إنما يُعرِّف باللوازم، إذ لم يقدر أصحاب هذا العلم تعريفه بغير ذلك". الموافقات/ م.س. 1/ 39.

(4) رسالة الكليات/ م. س22.

(5) هذا يذكر بتقسيم آخر لأبي إسحاق الشاطبي الذي يرى بأن "ما يتوقف عليه معرفة المطلوب، قد يكون له طريق تقريبي يليق بالجمهور، وقد يكون له طريق لا يليق بالجمهور..". الموافقات/ م.س. 1/ 38.

(6) رسالة الكليات/ م.س. 22.

(7) الموافقات/ م.س. 1/ 38.

(8) شرح رسالة الكليات/ م.س. 37.

(9) نفسه 37. كما تفسر ألفاظ القرآن والحديث بمرادفاتها لغة من حيث كانت أظهر في الفهم منها". يراجع الموافقات/ م.س. 1/ 38.

(10) شرح رسالة الكليات/ م.س. 37.

(11) نفسه 37.

+: أما ما دون هذه الطريق - وهي "حَد المُسمَّى"[1]، فإنه لا ريب "عسير"[2]؛ ذلك بأن من يدعي الإحاطة بماهية الشيء، "ويزعم أن حقيقته مركبة من كذا وكذا، فلا شك أنه مفتقر إلى دليل"[3] مبين عن ذاته وماهيته، وهو من باب المتعذر. ولذلك يرى ابن البناء أن أسلم طريق في هذا الباب هو الاعتراف بواقع الصعوبة العملية فيعطى "لكل باب ما يليق به، ولا يخلط باب الوجود بباب الإدراك، فإنه مغلط في النظر"[4].

---

(1) نفسه 38.

(2) نفسه 38. كما أنه "مما لا يليق بالجمهور، فعدم مناسبته للجمهور أخرجه عن اعتبار الشرع له، لأن مسالكه صعبة المرام، وما جعل عليكم في الدين من حرج". يراجع الموافقات/ م.س. 1/ 39.

(3) شرح رسالة الكليات/ م.س. 38. يقارن بالشاطبي الذي يرى بأن "ما ذكر في الجواهر أو غيرها من الذاتيات لا يقوم البرهان على أن ليس ذاتيٌّ سواها، وللمُنازِع أن يُطالَب بذلك..". الموافقات/ م.س. 1/ 39.

(4) شرح رسالة الكليات/ م.س. 38.

الفصل الثالث

مَنطِق "التَّعرِيف بالحَدّ" في مشروع "السِّجلمَاسي"

المبحث الأول

إشارات أوَّليَّة حول مسألة "التَّحديد" المَنطقي في كتاب "المنزع"

الأمر الواضح اليوم هو أن أرسطوطاليس[1] "واضع أسس"[2] التحديدات والتعريفات، وأن الذين أسهموا في تصميم صرحها كثيرون. يُذكَر في هذا الصدد: "فورفوريوس" الذي كان "أهم من أوضح أقوال أرسطو في الألفاظ"[3]، بل وأضاف لكليات أرسطو الأربع كلية خامسة، وهي "النوع"[4]. ومن بعد ذلك كان له تأثير كبير في منطقيي العصور الوسطى من اليونان والإسلاميين، وأما شجرته الشهيرة فقد تبنّاها تاريخ المنطق من بعده فخضعت للتنقيح والتهذيب والإضافة[5].

لذلك سنجد السجلماسي في منهج بنائه للحدود يسلك طريقا توفيقية على الأغلب، جمعت ما بين قسمة أفلاطون وبرهان أرسطو ومقولاته، وبين شجرة فورفوريوس ومفاصل كبيرة من نظرية التعريف الإسلامية. والواقع أن منطق التجنيس الذي نجد ملامحه الكلية في كتاب المنزع، يشتمل بالتضمين على آثار واضحة من كل ذلك، اتضح بعضها في مبحث التجنيس لديه، ويتضح بعضها الآخر عنده في مبحث الحد. مما يعني أن هذه النزعة التوفيقية التي اعتمدها السجلماسي ليست الأولى في تاريخ التعامل مع منطق أرسطو.

وقبل الانخراط في تكشيف ذلك يحسن التنويه بجملة ملاحظات:

1-1: يرى السجلماسي بأن "منطق" البيان العربي السابق عليه، يتميز بكونه منطق "فطرة" لا منطق "صناعة": لذلك فإن منطقهم الفطري ذاك، لم يسعفهم على بناء تصورات علمية جامعة محصّلة حول خطابهم

---

(1) "ولد ارسطوطاليس في سنة 384 ق. م. بمدينة أسطاغيرا، وهي مستعمرة قديمة أيونية على الشاطئ الشرقي من خلقيدية. وكان أبوه نيقوماخس من جماعة الاسقلابيين وهي نقابة الأطباء في بلاد اليونان.. وحوالي سنة 366 ق.م. وأرسطو في السنة الثامنة عشرة جاء إلى أثينا ودخل الأكاديمية وهي المدرسة التي كان يدرس فيها أفلاطون مؤسسها، فدرس على أفلاطون وظل يتتلمذ له حتى وفاة الأستاذ، مشاركا في التعليم في الوقت نفسه ومؤلفا لبعض المؤلفات الصغيرة... ومؤلفات أرسطو عديدة ومتنوعة بحيث تؤلف دائرة معارف عصرها.. وتوفي سنة 322 ق.م. وهو في سن الثانية والستين". عن موسوعة الفلسفة/ م.س. 1/ 98-99، بتصرف.

(2) مجهول البيان/ م.س. 12.

(3) نفسه 12.

(4) نفسه 12.

(5) يقارن بنفس المرجع 12-36.

البلاغي. ولعل هذا، عنده، هو ما حال دون خلاص هذا الخطاب البلاغي العريق من فوضى المفاهيم البلاغية والاصطلاحات المتضاربة، كما حال دون تطور تركة العرب العريقة نحو مرتبة "الصناعة الكاملة". يقول السجلماسي، بصدد أسلوب "المطابقة": "وقوة تمثيل الأصمعي: قوة القانون؛ أعني القول الكلي الجامع، وهو قوله: "أصلها وضع الرجل مع اليد"، وكأنه قال: "جماعها التقابل والحال المنافرية"؛ إلا أنه لم تفِ الفطرة وقوتها المنطقية بالتصريح بالقانون المنتزع من المادة والمجرد منها، وذلك - كما يقول أبو نصر في كتاب "القياس" من شرح الحكيم - كان السبب الموجب تأَخُّرَ علم البيان الذي وضعه متأدبو العرب أن يُعدَّ صناعة كاملة، لأنه لم يؤمَّ الغرض المقصود على الواجب في المجرى الصناعي"[1].

1-2: هكذا يرى السجلماسي بأن مفهوم "**الصناعة الكاملة**" لا ينتظم بشكل تام، سوى ببناء تصورات منطقية واضحة عن طريق بناء "الحد". وعلى هذا نجد في المنزع إشارات قوية ولازمة في ضرورة تحصيل التبيُّن والإحاطة في هذا الحد المنطقي، وهكذا ترد الإشارة إلى "توفية قول الجوهر"[2]، غالبا ومباشرة بعد تقديم تعريف الأسلوب البلاغي، مما يعني أن مفهوم الحد يتأسس لديه على استيفاء عناصر التبيُّن، وتوفية مكونات التصور.

1-3: وحول هذا يرى أيضا بأن عملية الاصطلاح مرتبطة بعملية التحديد المنطقي، مما يعني أن **انتخاب الاسم؛ ذي القدرة الاصطلاحية؛ يوازي عنده لأهميته، بناء الدلالة الاصطلاحية**، ولذلك يعرّف "الفاعل" - وهو بنية الحد المنطقي - بقوله: "هو قول الجوهر الذي بحسب الاسم؛ أعني المساوية دلالته دلالة الاسم"[3].

1-4: وأن التعريف المنطقي يرتبط بجهتين: الأولى: **جهة التركيب**[4]؛ أي بنية الجملة النحوية. الثانية: **جهة الصحة المنطقية**؛ أي بناء دلالة هذا التركيب المفضي إلى البيان والتبيّن. كما ينبغي لهاتين الجهتين ألا تنفصلا مفهوميا ضمن بنية الحد المعرّف للأسلوب؛ ذلك بأن البنية النحوية في التركيب تتضمن الصحة المنطقية، وأن الصحة المنطقية مشروطة بصحة التركيب النحوي[5].

1-5: رغم هذا النزوع المفهومي إلى الصرامة المنطقية في التعريف، فإن السجلماسي يعي جيدا بِكَوْن الحدود المنطقية تقصر في أحيان كثيرة عن مجاراة طبائع الأساليب البيانية الثاوية في صورها الجزئية[6]، ذلك

---

(1) نفسه 376.

(2) يقارن للتمثيل فقط ب361-364-370-376-384-402-403-405-..

(3) نفسه 390.

(4) يقارن بقوله: "وأما قبل التركيب الواقع في هذا النوع فليس نبالي كيف كان الأمر فيهما". نفسه 383.

(5) يقارن ب187.

(6) يقارن للتمثيل بتعريفه لاسم الإيجاز في 182.

بأن الحد المأخوذ ليس يطابق المواد كلها ولا الجزئيات بأسرها لأنه إن طابق بعضها قصُر عن بعض، فليس له بحسب الغرض الصناعي غناء"[1].

1-6: هذا القصور المفهومي المفترض في مجاراة عنفوان العبارة البلاغية العربية، كثيرا ما تظهر بصماته على بنية الحد المنطقي ذاته. وبذلك نجد عددا كبيرا من التعريفات المنطقية موصومة بالغموض الدلالي[2]، الشيء الذي يجعل هذا الضرب من التعريفات، وفي كثير من الأحيان، عائقا أمام بناء ذلك التصور الوافي الكافي حول طبيعة ذلك الأسلوب[3] عنده.

1-7: إن هذا الوعي الخفي بقصور الحدود المنطقية على توفية الأساليب حقوقها في التعريف[4]، يدفع السجلماسي إلى عدم عزله عن خطوات أشمل منه؛ بعضها سابق على بنية الحد وبعضها لاحق عليها، لعلها تتشخص ابتداء في خطوات أولها: بيان نوعية المفهوم الأسلوبي ورتبته بالتصنيف والتقسيم. وثانيها: بيان جوهر المفهوم الأسلوبي ببيان محمولاته في التحديد. وثالثها: بيان علاقة كل ذلك بشواهد الصور الجزئية وبمعناها، ثم أثره في نفس المتلقي[5].

سوى أننا، لو أردنا تحصيل هذه الخطوات من جهة نسبتها إلى الاسم الاصطلاحي، لوجدناها تتحول في جملتها إلى ثلاثة أسس: أولها: **انتخاب الاسم الدال على المفهوم**[6]. ثانيها: **بناء القول المنطقي المعرّف للمفهوم**[7]. ثالثها: **استخلاص الأمر الكلي من الصور الجزئية الدالة على الاسم والمفهوم**[8].

---

(1) نفسه 287.

(2) يقارن للتمثيل ب340-344-350..

(3) ولعل هذا ما دفع بعض النقاد إلى اعتبار هذه النزعة المنطقية التقعيدية سببا في نضوب مياه البيان العربي، وفي الإجهاز على الدرس البلاغي الذي كان زاخرا بالحياة من قبل نشوء هذه النزعة المنطقية التقعيدية. وأغلب الظن أن هذه البؤرة من تاريخ البيان العربي ما تزال بحاجة إلى تعميق مجرى البحث فيها، مما يميل بالبحث، حاضرا، إلى الاعتقاد بأن أقرب الطرق المؤدية إلى الانتفاع الأولي بمثل هذا الاتجاه المنطقي في النقد والبلاغة، هو مقاربته كزاوية نظر على الأبعاد المنطقية في ذلك الخطاب البياني الخصب لا باعتباره رافدا للدرس البلاغي في ذاته، وهذا مما قد يكون نافذة مستقبلية مفيدة للدرس اللساني العربي إفادة لا تنكر.

(4) يقارن ب394.

(5) يقارن للتمثيل ب244.

(6) يقارن للتمثيل ب367.

(7) نفسه 366 - 367.

(8) نفسه 367.

المبحث الثاني

خصائص "التحديد" المنطقي في كتاب "المنزع"

نجد في "المنزع" مظاهر عديدة لتعريف الأساليب. من أبرزها:

2- 1: التعريف بالبرهان[1]:

ويترجح أن تكون هذه المرحلة عند السجلماسي محطة سابقة في الرتبة على التعريف بالحد، ومن أبرز أسباب هذه الأسبقية: كون "التعريف بالبرهان" يقترح نفسه، في بيئة المنطقيين، كمشروع تأسيسي يرتب بنية "الحد" وعناصره عن طريق السؤال[2]، ما دام كل تعريف عند المنطقيين إلا ويستدعي معرفة سابقة بعناصر ذلك الشيء المعرف. إن التعريف بالبرهان، من هذه الزاوية، سيرتبط في المنزع بسؤال وجود الكليات الأسلوبية المجردة من خلال تحققها في أنسجة الصور الجزئية البلاغية، وذلك لوعي السجلماسي بأمرين: الأول: أن أهمية المقولات المنطقية لا تملك أهمية خاصة في ذاتها، وإنما أهميتها مشروطة بتشخصها في أمثلة سابقة أو لاحقة. الثاني: أن تحقق أبعاد تلك المقولات المنطقية ضمن أنسجة البيان العربي، قد يخالطه شك في قدرتها على استيفاء أبعاد أساليبه، وهذا مما يشي عنده بتمرد العبارة البلاغية على المقولات المنطقية.

هكذا تبدو محطة "التعريف بالبرهان" مرتبطة من ناحية أخرى بمحطة "التعريف بالقسمة"، وهو ما يستشرف، عنده، أفق ذلك الاستيفاء الموازي والبديل في مقابل قصور الحد المنطقي وحده في التعريف، فاستعاض عنه بمنطق التجنيس، ثم استعاض فيه عن منطق التصنيف الأرسطي وحده، بمنطق التقسيم الأفلاطوني والتشجير الفورفوري، ثم أخيرا بمنطق الرسم الإسلامي، الذي يتأسس عنده غالبا على أطروحة تعريف الاسم لا الماهية في ذاتها.

---

(1) يُقصد هنا بـ"التعريف بالبرهان": النزوع المفهومي السابق على عملية التعريف بالحد، حيث لا يستقيم تعريف الشيء قبل البرهنة على وجوده، والمنطقيون الإسلاميون يفترضون حدوث مثل هذا التعريف، ويلقبونه بـ"التعريف الاسمي"، ومثله لا يستقيم في مشروع السجلماسي لأنه يتأسس على محاولة تعريف أساليب موجودة وجودا واقعيا، ضمن تركة البيان العربي السابقة عليه في الوجود. لذلك نجده يقترض من بيئة المنطقيين الإسلاميين مفهوم "طلب الحد بالسؤال". ويغلب أن ليس هذا هو نفسه الذي ناقشه أبو حامد الغزالي في طريق تحصيل "الحدود" القياسية. وبصدده يقول إن: "الحد لا يقتنص بالبرهان، ولا يمكن إثباته به عند النزاع". تراجع رسالة الحدود/ م.س. 274.

(2) يقارن برأي الغزالي في كتاب الحدود/ م.س. 271.

هذه البرهنة الأولية على وجود الشيء ومكوناته المنطقية، تجعل **التعريف بالبرهان** عند السجلماسي، متكونة غالباً من شرطين: الأول: **إيلاء الأهمية القصوى للمعاني المنطقية** على حساب أهمية الألفاظ. يقول: "والنظر العدل المنزِّل للأشياء منازلها، والموفِّيها حقوقها، موجب ألا يُشاحَّ في التغيير والأسامي أصلا، ولا بوجه من الوجوه مع قيام المعاني وتصور جوهرياتها وطبائعها"[1]. الثاني: **إيلاء الأهمية القصوى للبرهنة على وجود خلفيات موضوعية خارجية لحقيقة الشيء** بعد وجود خلفياتها المنطقية، وهذا، عنده، لا يتحقق إلا بأن "يستفرغ الوسع في البحث والتنقير عن إثباتها وجوهرياتها وطبائعها، وبالجملة: يوَفِّي جهات المطالب حقوقها، وأعني بالمطالب: هل هو؟، وما هو؟، وكيف هو؟، ولِمَ هو؟"[2].

2- 2: التّعريف بالحدّ:

إن قدرة "الحدّ" متميزة، عند السجلماسي، **بقوة نسبية على مطابقة محدوده** في عدد من استعمالات المنزع[3]، على أنه أحيانا نزع إلى تجاوز قواعده ليستشرف قواعد "الرسم" الإسلامي، مهما بدا من كلامه النظري عكس ذلك[4]. والواقع أن المنزع يشي بفعل "الرسم" التقريبي، في مواضع كثيرة من بناء "الفاعل" المحدد لمفهوم الأسلوب، من ذلك قوله، في تعريف: "الاختراع": "والفاعل - مما قيل - لا يعسر، **ولنرسمه تقريبا** بحذف قيد القول المدعوّ مفعولا به، والمحلّ مقتضٍ له.."[5].

يضاف إلى هذا تصريحه مرارا بأن الشيء قد لا يعرّف، ضرورةً، بطِبْق دلالته المفهومية المنطقية، إذ كثيرا ما: "يُسمّى الشيء في الصناعة باسم فاعله، عند الجمهور، أو غايته أو جزئيه أو عرض من أعراضه"[6].

ولكي نقف على بنية الحد الذي يتوخى عنده تعريفا جامعا مانعا في توفية التصور حقه[7]، يُقترح وضعها ضمن بنية أشمل منها، هي بنية الاصطلاح جملة. وهذه جملة مراحلها في المنزع:

---

(1) نفسه 372.

(2) نفسه 373. ويقارن ب422-423. ثم يقارن برسالة الحدود للغزالي/ م.س. 271.

(3) يقارن للتمثيل بالمنزع البديع/ م.س. 248-273-287-402..

(4) إن مصطلح "الحد" رائج بوضوح في استعمالات المنزع، ومن تأمل دلالات هذه الاستعمالات يتبين أن السجلماسي لا يرفض الحد "المنطقي" بإطلاق، لكن طاقته تقصر عن بناء حد أرسطي محصل لماهية الشيء، مما يعني أنه يقبل اسم "الماهية" لكن بمفهوم غير أرسطي.

(5) نفسه 202. ويقارن بقوله في نوع "الإهمال": "والفاعل - وإن رسمناه تقريبا قلنا - هو حذف قيد القول..".

(6) يقارن للتمثيل ب337.

(7) نفسه 384.

أ- المَرحلة التَّعريفية اللَّفظية:

ويسميها السجلماسي: "الموطئ"[1]، ولعلها تناظر عند المنطقيين الوضعيين: "التعريف اللفظي"[2] وهي عبارة عن بيان واصف لهوية اللفظ الجمهورية، أو هي تعليل لازم لأصوله اللغوية - أو المنطقية أحيانا[3]-، وذلك لتعليل أسباب انتخابه دون غيره من الألفاظ المشاعة في استعمالات الجمهور[4]. ومما يتميز به عنده، أنه يقوم بوظيفة تمهيدية تأسيسية للفاعل المحدد للمفهوم، لذلك فقد يستغني عن توفيته إن كانت الحاجة لا تدعو إلى ذلك[5]. ومن نماذجها في المنزع، قول السجلماسي: "والانثناء هو اسم مثال أوّل من قولهم: ثناه على القصد، يَثنيه: صرفه"، فانثنى هو حامل من الفعل ومطاوع، والانثناء مصدر المطاوع منهما.."[6].

ب- المَرحلة التَّعريفية الاسميَّة:

وهي، في المنزع، عبارة عن بيان لأوجه النسبة الشبهية أو التضمنية بين موقع اللفظ في وضعيته الجمهورية، وبين موقعه الاسمي وقد ارتحل بالانتخاب إلى دلالته العلمية الحادثة في صناعة البلاغة[7]. ومما تتميز به عند السجلماسي: أنها تتجسد غالبا في بيانه للنسبة الشبهية[8] دون أوجه النسبة الأخرى[9]. ونماذجها في المنزع كثيرة إما تصريحا - وغالب ورودها عنده في سياق تعريف جنس من الأجناس العليا[10]- أو تلميحا - وغالب ورودها عنده في سياق تعريف نوع من الأنواع -[11].

---

(1) يراجع مفهوم الموطئ ضمن شجرة المصطلحات المنطقية. ج2.

(2) يقارن بالمنطق الوضعي/ م.س. 1/128-135.

(3) كما هو الحال بالنسبة لتعليله لأصول نوع: "المماثلة/ 244، أو المطابقة/ 373-374، أوالتفسير/ 422، أو الاتساع/ 429..

(4) يقارن للتمثيل ب181-208-337.

(5) يقارن للتمثيل ب477-481-482-485..

(6) نفسه 441.

(7) يقارن للتمثيل ب235.

(8) يقارن بقوله مثلا: "ذلك لتوفر شريطة النقل في الاسم لوجود الشبه وتمام النسبة بين المعنى الجمهوري المنقول عنه الاسم والمعنى الصناعي المنقول إليه الاسم". نفسه 374.

(9) يقارن للتمثيل181.

(10) يقارن ب181-271-441..

(11) يقارن ب208-441-442-444-448..

ج- المَرحلة التَّعريفية المفهوميَّة:

إذا كانت طريق تحصيل الحدود، عند بعض المنطقيين الإسلاميين، واحدة، "ولا طريق سواها"[1]، وتتمثل في شجرة التجنيس الثلاثي - **التجنيس العالي/ التجنيس السافل/ انتخاب الحد الملخص**[2]-، فإن السجلماسي **يستنّ غالبا بستتهم**، ثم يسمي مرحلتهم الثالثة، في المنزع، ب: "الفاعل"[3]. وهي، عنده، عبارة عن بنية مفهومية عاكسة لدلالة الأسلوب البلاغي، تعادل قوتها قوة الاسم المدلول به عليه[4].

ومما تتميز به هذه المرحلة من التعريف، في المنزع:

+: أنها تمثل مصبا هاما لمراحل تعريفية سابقة، ومحكا تختبر فيه إمكانات تطبيق "الحد" سواء بمفهومه الماهوي الأرسطي أو بمفهومه الرسمي الإسلامي.

+: أنها تمثل إحدى أهم البؤر الفلسفية التي تنصهر في أتونها ثلة من المفاهيم المنطقية المركزية، والتي منها: (اللفظ/ المعنى) و(المفرد/ المركب) و(المادة/ الصورة).. .

+: أنها تمثل مرحلة الانكباب المفهومي المركّز على بؤرة الوصف المنطقي لأجناس الأساليب وأنواعها.

ومن أهم المنطلقات النظرية التي بوّأت "الحدود المنطقية" هذه الأهمية عند السجلماسي - بالقياس إلى المراحل التعريفية الثلاث - أمور ذات خلفية منطقية: **منها**: طبيعة "العبارة البرهانية"، التي يُشترط فيها من استعمال الألفاظ الأصلية والنظوم الأصلية غير المغيَّرة والمستعارة[5]. **ومنها**: مركزية "الموطئ" في علاقته ب"الفاعل"[6].

هذا ونجد من أصناف هذه الحدود المنطقية المعرِّفة، عنده، لأساليب البيان العربي[7]:

أولاً: حُدود مَنطقية بِنيوية[8]: وهذه اهتمت، عنده غالبا، بجهة تركيب النسيج المادي للقول؛ باعتباره منظومة من الأجزاء "اللفظية" المخصوصة، المؤلفة فيما بينها تأليفا مخصوصا. ويمكن القول بأن هذا الضرب من التعريفات البنيوية:

---

(1) الحدود للغزالي/ م.س. 276.

(2) نفسه 275-276.

(3) يراجع مفهوم الفاعل ضمن شجرة المصطلحات المنطقية. ج2.

(4) المنزع البديع/ م.س. 390.

(5) نفسه 327.

(6) يراجع مفهوم الفاعل ضمن شجرة المصطلحات المنطقيةج2.

(7) هذا التقسيم لا وجود له على الحقيقة إلا في التحليل، وأما واقع الحدود فإنه يعكس تداخلا عضويا بين الأبعاد البنيوية والدلالية في أنسجة البيان العربي، ذلك بأن بناء الخطاب عنده يقوم على أساس علاقة جدلية تفاعلية بين صحة المعنى وتوازن النسب الكمية والكيفية في تركيب القول البلاغي، ثم أثر كل ذلك بنفس المتلقي تخييلا أو تصديقا. وهذا هو ما يحصله في قوله: "صحة المعنى وسلامة النظم وحسن البيان. نفسه 387.

(8) يقارن للتمثيل لا الحصر ب202-340-360-477-482-490..

تارة: ينصب في المنزع على نسق العلاقات الواشجة بين تلك الأجزاء المفردة كما أو كيفا، ولعله الأكثر ورودا، والأقوى دلالة. ومن أمثلته فيه نجد قوله في نوع: "المقاربة": "والفاعل هو إعادة اللفظ الواحد بالنوع مرتين فصاعدا"[1].

وتارة: أخرى ينصب على تكشيف العلاقات الواشجة بين الأجزاء المركبة ضمن بنية القول التام، ولعل هذا الضرب هو الأقل ورودا في المنزع، والأضعف دلالة. ومن أمثلته في المنزع، نجد قوله في نوع "الإرصاد": "والفاعل هو: قول مركب من جزئين بسيطين (ثانيين، كل جزء منهما مركب من جزئين بسيطين) أولين، ولجزءٍ جزءٍ من البسيطة الأولى التي من أحد البسيطين الثانيين، إلى جزء جزءٍ من البسيطة الأولى أيضا، التي من البسيط الآخر الثاني، وضعٌ ونسبة: والفصل هاهنا هو التركيب"[2].

ومن المفاهيم المنطقية التي وظفها السجلماسي في بناء كلتا الحالتين، نجد: "الإضافة بالذات – الإضافة بالغير – الوضع – النسبة البنيوية (بأنواعها)..

ثانيا: حُدود مَنطقية بنيوية/دَلالية:

وهذه اختصت، عند السجلماسي، بتكشيف الأساليب التي تفاعلت فيها الألفاظ بالمعاني والدلالات بالتراكيب، أو تلك التي اشتركت خصائصها بتنسيب العلاقات كما أو كيفا، بين مستوى الألفاظ ومستوى المعاني. وتميزت، في الأغلب، بتكشيف أنواع النسب في العلاقات بين اللفظ والمعنى داخل التركيب: مطابقة أو تلازما أو انجرارا أو تضمينا. ولعل أبرز ما يمثل هذا الضرب من التعريفات، ما نجده، في المنزع، في حد جنس: "الإيجاز" بنوعيه: "المساواة" و"المفاضلة"، بأنواعهما[3]. ومن أمثلة ذلك، فيه، نجد قوله في تعريف نوع "المفاضلة": "والفاعل هو قول مركب من أجزاء فيه، مساوقة لمضمونها ناقصة عنه"[4].

ثالثاً: حُدود مَنطقية دَلالية[5]:

وهذه اهتمت، عنده غالبا، بجهة تركيب النسيج الدلالي للقول، باعتباره منظومة من أجزاء "المعاني" المخصوصة، المتفاعلة فيما بينها بنسب ووصل وطرائق كيفية وكمية متنوعة ومخصوصة. وهذا الضرب منها انصب:

---

(1) نفسه 498. ويقارن ب395.

(2) نفسه 340. ويقارن ب350.

(3) نفسه 181-217.

(4) نفسه 185.

(5) يقارن كذلك ب218-244-441-456-457-518.

حيناً: على تكشيف أنواع النسب وكمياتها بين أجزاء **المعاني المفردة**. وهذه تتميز، عنده، باهتمامها بتكشيف أنواع العلاقات بين أجزاء المعاني: تقابلا أو تشابها، تماثلا أو تكافؤاً، تنافرا أو تلاؤما، تضايفا أو انجرارا. كما تتميز بكونها استعملت، في الأغلب، للتعريف بأنواع أسلوبية سافلة أو أخيرة. ومن أمثلة ذلك[1]، في المنزع، نجد قوله في نوع 'المناسبة'[2]: 'هو تركيب القول من جزئين فصاعدا، كل جزء منهما مضاف إلى الآخر ومنسوب إليه بجهة من جهات الإضافة، ونحو ما من أنحاء النسبة'[3].

وحيناً: على تكشيف أنواع النِّسب وكمياتها بين أجزاء **المعاني المركبة**. وهذه تتميز، لديه، بكونها استعملت، على الخصوص، لتعريف بعض الأجناس بأنواعها، كما تميزت باهتمامها ببنية المعنى: توسيعا أو تقليصا، تعميما أو تخصيصا. ومن أمثلة ذلك[4]، في المنزع، نجد قوله في جنس: 'التوضيح': "وقول جوهره في الصناعة هو توفية الدلالة على المعنى أقصى غاياتها، والبلوغ بها أبعد نهاياتها"[5].

2- 3: التعريف بالمثال:

إن توظيف السجلماسي لهذا الضرب من التعريفات، غالبا ما يجد مرجعيته العميقة في مقالات بعض المنطقيين الإسلاميين المعاصرين له[6]. ومهما يكن، فإنه يرى أهمية خاصة لعملية 'التعريف بالمثال'، وذلك بسبب كونه ينسج للتعريف - سواء بالرسم أو الحد - عمقا مرجعيا استراتيجيا، من حيث استدلاله على موضوعية الشيء المعرَّف، اعتبارا لكون 'المثال مثبتٌ للقاعدة الكلية والقانون'[7].

ولذلك يغلب على 'التعريف بالمثال' أن يوازي معادلاً موضوعياً له، هو نوع 'التعريف بالبرهان'، إذ الفرق الفاصل بينهما يبدو في نوعية هذه البرهنة، صورة ذلك: أن الأول قد يشيد ضربا من **البرهنة المرجعية** القبلية للشيء المعرَّف، في حين أن الأخير يشيد ضربا من **البرهنة الوجودية** القبلية أو البعدية. ولعل الخطاطة التالية تعطي لكل واحد منهما، صورة من صور وضعيته في التصنيف:

'التعريف بالبرهان' ← 'التعريف بالمثال' ← 'التعريف بالرسم'.

---

(1) يقارن للتمثيل ب: 'تداخل كمية الصيغ' (بنوعيه)، و'المباينة' (بنوعيها)، و'المحاذاة' (بنوعيها)، و'التسوير' (بنوعيه)، و'التأكيد' (بنوعيه)..

(2) يقارن بأنواعها الأربعة المتحدرة منها: 518-524.

(3) نفسه 518.

(4) يقارن للتمثيل ب: 'التحليل' (بنوعيه)، و'العدول' (بأنواعه)، و'التوضيح' (بنوعيه)..

(5) نفسه 414.

(6) يقارن بما قيل حول تجربة ابن تيمية وابن البناء سابقا1/ 270-284. والتعريف بالمنطق الصوري/ م.س. 106. ومنطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث/ م.س. 51-53.

(7) المنزع البديع/ م.س. 260.

على أن هذا الترتيب لا يعني ثباتا في وضعية هذا الضرب من التعريفات؛ آية ذلك ما قد نجده، لدى السجلماسي، الذي يعتبر "التعريف بالمثال" ابتداءً، جزءاً مكملاً لمنظومة "الحد" الذي يتحققه عنده بالتركيب؛ وذلك لانطلاقه من "التجنيس العالي"، ثم "التجنيس السافل"، ثم "التعريف بالحد". ويمكن الوقوف على طريقة ترتيب هذا الضرب من التعريفات من خلال التكشيف التالي:

أولا: "التَّعريف بالمِثالات النَّظرية":

وهذه عبارة عن اقتباسات نظرية داعمة أو محاورة، من التراث العربي الإسلامي السابق عليه. ولعل أبرز المصادر التي تمثل ذلك، نجد:

+: **الفلسفة**: كاقتباسه لتعريف الشعر من أقاويل ابن سينا[1] فيه. قال: "وهذا الجنس[2] هو موضوع الصناعة الشعرية، وموضوع الصناعة في الجملة هو الشيء الذي فيه يُنظر، وعن أعراضه الذاتية يُبحث، إذ كان "الشعر هو الكلام المخيل المؤلف من أقوال موزونة متساوية وعند العرب مقفاة.."[3].

+: **اللغة**: كاقتباسه من بيئة النحويين عدة أبنية المبالغة في قوله: "العدل: والغرض من هذا النوع يتم بإحصاء أبنية المبالغة المفردة، وهي - على ما أحصاها أحد متأخري النحاة - ترجع إلى أحد وعشرين بناء ليس يشذ عنها إلا القليل، فمنها ثلاثة أبنية مختصة بالنداء.."[4]

+: **النقد**: كاقتباسه من أقاويل الآمدي: في كتاب "الموازنة بين شعر الطائيين" قال: "سمع بعض الشيوخ من نقَدَة الشعر قول العباس بن الأحنف:

وِصالُكمْ هَجرٌ، وحُبُّكمْ قِلىً ... وعَطفُكمْ صَدٌّ، وسِلمُكمْ حَربُ
وأنتمْ - بحمدِ اللهِ - فيكم فظاظةٌ ... وكُلُّ ذلولٍ من مراكِبِكمْ صَعبُ

فقال: هذا والله أحسن من تقسيمات أقليدس"[5].

+: **البلاغة**: كاقتباسه من أقاويل البلاغيين في تعريف نوع: "التسهيم". وذلك في قوله: "والتسهيم هو المدعو عند قومٍ - ومنهم قدامة - التوشيح والموشع، وعند قوم - ومنهم ابن وكيع - المطمِع. وعليّ بن هارون المنجِّم هو الذي يسميه: "التسهيم"[6].

(1) فن الشعر: مع الترجمة العربية القديمة وشروح الفارابي وابن سينا وابن رشد. أرسطوطاليس. ترجمه عن اليونانية وشرحه وحقق نصوصه: د. عبد الرحمن بدوي. دار الثقافة/ بيروت. الطبعة الثانية 1973. ص 161.

(2) وهو جنس التخييل. المنزع البديع/ م.س. 218.

(3) نفسه 218. ويقارن ب274-275.

(4) نفسه 272. ويقارن ب286 و299 و337.

(5) نفسه 356-357. ويقارن ب276.

(6) نفسه 359. ويقارن ب370 و371 و372 و502.

وهذه تترتب غالبا قبل بنية الحد المعرِّف للنوع البلاغي.

ثانيا: "التّعريف بالمثالات التّطبيقية":

وهذه، في المنزع، عبارة عن اقتباسات بلاغية من تركة البيان العربي شعرا أو نثرا. ومن النوع الآخر نجد اقتباساته من النص القرآني. وتتميز بتموضعها، فيه، بطريقين:

أ- **طريق قبلي**: وهذه غالبا ما اقترنت، في المنزع، بطريق "التعريف بالقسمة"[1]. وذلك حين يتّخذ السجلماسي من قسمة بعض الأجناس المتوسطة إلى أنواعها طريقا للتعريف، حيث تؤول طبائعها الأسلوبية جميعا إلى طبيعة ذلك الجنس المتوسط المنتمية إليه في التجنيس. ولعل من أمثلة ذلك، قوله في نوع: "التفخيم" – وهو نوع أول لجنس متوسط هو: "التنويه": "والتفخيم: صورته قوله عز وجل: "الْحَاقَّةُ مَا الْحَاقَّةُ"، وقوله: "الْقَارِعَةُ مَا الْقَارِعَةُ"، وقوله:

دعْ عنكَ نَهْباً صِيحَ في حَجَراتِه ولكن حديثاً ما حديثُ الرّواحلِ"[2].

ب- **طريق بعدي**: وهذه ترد غالبا، في المنزع، بعد فراغ السجلماسي من بناء الحد المنطقي المعرِّف للجنس أو النوع، وبعد الفراغ من كافة التعليلات اللغوية أو النقدية أو المنطقية. وتتميز هذه الطريق البعدية، عنده، بكونها:

+، تكاد تهيمن على القسط الأعظم من أنواع الأساليب المجنّسة في كتاب المنزع[3]. فلا نجد إلا ما يمثل الاستثناء لعلل وغايات مقصودة عند السجلماسي، أبرزها ما يتعلق بسياق "التعريف بالتقسيم"[4].

+: تتشعب بطاقتها التمثيلية في اتجاهين:

الأول: اتجاه كمي؛ وفيه ينزل السجلماسي إلى حقل البيان العربي السابق عليه في الوجود، ليقتطف منه ما أمكنه اقتطافه من أزهار أسلوبية وصور جزئية دالة على ما توخّاه من مفاهيم منطقية ثاوية في الخطاب البلاغي.

---

(1) يراجع ما قيل في "التجنيس السافل" عند السجلماسي لاحقا.

(2) نفسه 267. ويقارن ب269-270. و280 و 281 و302 و 303 و313 و325 و326..

(3) يقارن للتمثيل بنوع "المساواة/ 183. ونوع "التضمين:/ 210. ونوع "الاستعارة/ 235. ونوع "الاستثناء". ونوع "التخصيص". ونوع "التسهيم/ 359. ونوع "الالتفات/ 442. ونوع "الاعتراض/ 449. ونوع تجنيس المضارعة/ 485. ونوع "الترصيع/ 509. ونوع المناسبة/ 517.. ..

(4) يراجع ما قيل حول "التعريف بالتقسيم" ضمن موضوع: "التجنيس السافل" عند السجلماسي" لاحقا.

الثاني: اتجاه كيفي: وفيه يتعامل السجلماسي مع هذا الحقل الخصيب تعاملا كليا شموليا لا تجزيئ فيه، وذلك باعتباره مَثبتا للنظوم جملة، سواء كانت قرآنية أم شعرية أم نثرية مؤشرة على ما في الكلام البياني العربي من فنون الأقاويل.

+: تتكثّف بطبيعتها التحصيلية من أجل الإفضاء إلى أفقين:

الأول: مناقشة القضايا النظرية أو التطبيقية: سواء النقدية منها أو البلاغية، أو ما تعالق بأحدهما أو كليهما من قضايا منطقية. وهو ما عساه يجعلها تصب، في المنزع - كما عند ابن البناء والقرطاجني - في اتجاه أفق الكشف عن مظاهر "التناسب" المنطقي المتمثلة في مصب الصحة المنطقية للخطاب البلاغي العربي، أو الكشف عن مظاهر "التناسب" الأسلوبي المتمثلة في مصب انسجام هذا الخطاب. وهذا مما يشي بأن لمهمة تكشيف المفاهيم البلاغية والنقدية من زاوية منطقية عند السجلماسي - ومعه ابن البناء والقرطاجني - أهداف وظيفية تصب بدورها في مشروع مجتمعي سياسي حضاري لا جمالي فحسب.

الثاني: تجريد القوانين الأسلوبية الكلية انطلاقا من صور الأساليب الجزئية الثاوية في حقل الخطاب البياني العربي.

هذا والمرجح أن هذه الطريق البعدية في التمثيل البياني على الأساليب، تعكس في المنزع، قاعدة الهرم التجنيسي الكلي الذي توخى السجلماسي بناءه في هذا المصنف الملقب، عنده ب: "المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع"، مما قد يفضي إلى نتائج من أظهرها أن هذا المصنف التراثي لم تكن له فقط **انشغالات بلاغية مدرسية تقعيدية**، بل بالأحرى كانت له **تصورات وإشكالات اصطلاحية ومفهومية** بما قد يجعله متجاوزا لذلك الأفق البلاغي التعليمي الضيق.

المبحث الثالث

عَناصِر "الحَدّ" المَنطِقي في كِتَاب "المَنزَع"

تبدو بالتأمّل، في مدار البحث عن الخلفيات الأولية لبناء الحد لدى السجلماسي، جملة من الملاحظات الأولية، منها: أن تشييد قضية 'التصورات' في المنزع، تنم عن وعي قوي لدى صاحبه، بضرورة توفية الحدود حقوقها[1] وقواعدها. ومن هنا فإن بناء ذلك المفهوم الكلي حول 'الصناعة الكاملة'[2] يستدعي، عنده، غالباً تشييد تصورات منطقية جزئية ومدققة حول مفهومات الأساليب. والحال أن مثل هذا لا يتحقق، عنده، سوى باستيفاء سيرورة التعريف الكاملة: **ابتداء من التجنيس بنوعيه - عاليه وسافله -، وانتهاء بتحصيل 'الحد' المعرِّف بمثالاته.**

كما نلاحظ **انطلاق** بناء 'الحد' غالبا، في المنزع، **من أسّ مقولة 'التركيب'**: ذلك بأن لهذا الأسّ المكين عنده أهمية قصوى في **بناء الدلالة وتوفير شرط الصحة المنطقية**. مما يعني أن أي تغيير في عناصر القول البليغ 'المركب' (بالحذف أو الزيادة أو النقصان، أو بالتقديم أو التأخير..) لابد وأن يكون موصولا، عنده، بتوافر **مواصفات مفهومية وأسلوبية ثاوية في عناصر وعلاقات ذلك القول المركب**[3]. وكل ذلك يعني أن تعريف الأساليب يتأسس على مقولة سلامة المعنى وسلامة التركيب الناسج لذلك المعنى[4].

وأخيرا لابد من الإشارة المبدئية إلى استناد وعي السجلماسي بمفهوم 'الحد' - تركيبا وبنية - على **وعيه بالقضية الاصطلاحية برمتها**. ولعل ما يدل على هذا الوعي هو إلحاحه المتكرر على **أهمية 'الأسماء' في تحديد 'التصور الأكمل'**[5] حول الأسلوب المعين، حتى تكون قوة 'الاسم' معادلة لقوة 'الأسلوب'.

3- 1: في بِنية "الحدّ" المنطقي عند السّجلماسي:

سعى السجلماسي إلى تشكيل **تركيب صارم لِحَدّ الاسم**، بما يفضي إلى تساوٍ منطقي دقيق بين قوتهما الدلالية. ولعل هذا السعي هو ما جعل بنيات التعريفات في منزعه متصفةً في أحيان كثيرة بضرب من **التعقيد المفهومي**، وكأن أفق الحد عنده لا يستشرف **بناء التصور الأكمل** حول حقيقة الأسلوب ضرورة، بقدر ما يستشرف تحقيق أكبر **نمذجة تمثيلية لمقولة التعريف** كما تشخصت عند المنطقيين الإسلاميين.

---

(1) يقارن ب368-376-402.

(2) نفسه 376.

(3) يقارن بملاحظات السجلماسي في الصفحة 207-208.

(4) يقارن بملاحظات السجلماسي في الصفحة 235.

(5) نفسه 345.

هكذا نجد أن بنية "الحد" المنطقي، في المنزع، تتكون غالبا من عنصرين منطقيين أساسيين يستشرفان تعريف "النوع" الأسلوبي تعريفا منطقيا، ويتجهان به إلى أفق استيفاء قول جوهره "على التمام"[1]. ولعلنا نجد هذين العنصرين المعرِّفين متجسدين بصورة واضحة في قوله: "والنوع فهو – مركَّبٌ من جنسٍ وفصل"[2].

على أن هناك بعض الجزئيات الخاصة بكيفيات بناء التعريف منهما:

أ- مَفهوم "الجِنس"[3]:

وهو أول ما ينبغي استيفاؤه عند المنطقيين الإسلاميين(4): وذلك لأسبقية الكليات وأوليتها في التعريف المنطقي على الجزئيات. ولعل هذا ما جعله يمثل لدى السجلماسي "الموضوع" الجوهري في التعريف ضمن صناعة البلاغة؛ "وموضوع الصناعة في الجملة هو الشيء الذي فيه يُنظَر، وعن أعراضه الذاتية يُبحث"[5]. وبه يحدد السجلماسي "الطبيعة النوعية" للأسلوب المعرّف؛ باعتبارها طبيعة "كليّة" قادرة على السريان والانتشار في سلالة الأنواع المتحدرة عن ذلك الأسلوب. ونجده يقول بهذا الصدد: "إنه يُؤمَن أن يكون الحكم من حيث الكُلّيُّ البسيط المحمول على الشيء من طريق ما هو، وهو الجنس"[6]. ويمكن التمثيل عليه، من المنزع، بقول السجلماسي، في تعريف جنس: "المواطأة": "فالفاعل هو: **قول**.."[7]. فهذه **طبيعة جنسية كلية** تحفر في جوهر الأساليب باعتبارها "كائنات" ذات حقيقة لغوية لفظية، مؤلفة من أجزاء صوتية منطوقة مرسلة باللسان، أو مقيدة بالكتابة، سواء كانت مفردة في ذاتها أو مركبة إلى نظائرها وأشباهها في هذه الطبيعة الجنسية الجوهرية.

وإذا كان هذا "الجنس" الذي عُرِّف به أسلوب "المواطأة" يبين ابتداءً طبيعته الجنسية الجوهرية، وهي **الطبيعة اللغوية الكلية** – وذلك كقول القائل في تعريف نوع "الإنسان"، بأنه: "حيوان" – فإن هذه الحقيقة الجنسية تظل جوهرا مبهما في العقل، وتصلح بذلك أن تكون في أنواع لغوية كثيرة وغير محدودة، مما يجعل أسلوب "المواطأة" غير واضح في الذهن، مبهم الدلالة لاشتراكه مع غيره من الأساليب في تلك الطبيعة الجوهرية اللغوية. لذلك وجب في "الحد" المنطقي المعرّف لهذا النوع الأسلوبي، أن يكون وجود "الجنس" فيه

---

(1) نفسه 405.

(2) نفسه 408.

(3) يراجع مفهوم الجنس ضمن شجرة المصطلحات المنطقية. ج2.

(4) الحدود للغزالي/ م.س. 269.

(5) المنزع البديع/ م.س. 218.

(6) نفسه 408.

(7) المنزع البديع/ م.س. 390.

مشروطا بوجود "الفصل"[1] الذي يميّزه "قولاً" مخصوصا باستقلاله وتميُّزه في ذاته، ويفصله بصفاته عن بقية الأساليب.

ب: مفهوم "الفصل"[2]:

وهو أول ما ينبغي إرداف "الجنس" به عند المنطقيين الإسلاميين[3]، وذلك حرصا على استيفاء الخصوصيات بعد تحصيل الكليات. ولعل هذا ما جعله يمثل، عند السجلماسي، عنصرا عاكسا للخصوصيات النوعية المميِّزة للأسلوب البلاغي في ذاته[4]، بالقدر الذي تبدو به مُقَوِّمة لحقيقة ذلك النوع الأسلوبي في علاقته مع باقي أساليب البديع العربي[5]، فاصلة لتلك الحقيقة النوعية، عن أمثالها من الحقائق النوعية المنضوية معها تحت نفس الطبيعة الجنسية الأسلوبية[6]: فتلك، عنده، هي "الفصل الذي تميّز به النوع في جوهره، عن النوع المشارك له في جنسه أو بالعكس"[7].

ويمكن التمثيل على هذا المفهوم من "الفصل" في المنزع، من خلال تتمة تعريف السجلماسي لنوع "المواطأة"، حين يقول بأن "المواطأة" عبارة عن "قول": "مركب من جزئين متفقي اللقب والمثال الأول"[8]. فهذه **طبيعة نوعية مُقوِّمة**، تحفر بالتعريف في عمق أسلوب "المواطأة"، باعتباره نوعا من "**الأقاويل**" المؤلفة **تأليفا مخصوصا** وبنسب مخصوصة أيضا.

هذا ومن أبرز الملاحظات التي تكمن خلف بنية هذا "الفصل"، نجد:

+: أن القاطرة المركزية لهذا "الفصل" الممتد، هي وصفه "للقول"، بكونه: "مركبا من جزئين، ومما يعنيه ذلك أن ذلك الجوهر اللغوي الذي يُجنِّس "سلالات الأساليب"[9] لا يتحقق وجوديا فيها "بالإفراد" لكن، يتحقق أساسا وبالضرورة، في وضعية "التركيب": وبذلك يحصر السجلماسي أهم الخصائص الفصلية للأسلوب بقوله: "**الفصل هو التركيب**"[10].

---

(1) تهافت الفلاسفة/ م.س. 213.

(2) يراجع مفهوم الفصل ضمن شجرة المصطلحات المنطقيةج2.

(3) الحدود للغزالي/ م.س. 269.

(4) نفسه 408.

(5) يقارن بالمنزع البديع 407.

(6) يقارن بالمنزع البديع/ م.س. 221.

(7) نفسه 408.

(8) نفسه 390.

(9) لم يعرِّف السجلماسي أسلوب "المواطأة" وحده بمثل هذا التعريف وإنما هناك عدد آخر منها في المنزع عرِّف بكونه "قولا مركبا". يقارن للتمثيل ب195-273-330-355..

(10) نفسه 340.

+: وهذا من بين التفسيرات الممكنة لِعِلَل انطلاق السجلماسي من صناعتي المنطق والنحو، على الخصوص، في مقاربة ظواهر الخطاب البلاغي العربي؛ هكذا يمكن أن نستخلص السلسلة التالية: إن مناط 'التحليل'، في صناعة المنطق – وهو علم التحليل بامتياز – على 'المركّب'، بقدر ما أن **'التركيب'، مناط لصناعة النحو**، وكلا الأمرين متشخصين عند السجلماسي، **في كونهما مقدمة آلات تحليل 'المركبات' الأسلوبية.**

+: أن واقع **'التَّركيب' لا** يحقق 'أسلوبية' الأجناس والأنواع البديعية في كتاب المنزع، بعيدا عن شرط خلفية 'التناسب' المنطقية: لذلك فإن 'الفصل'، عند السجلماسي، يتعدد إلى 'فصول' ذاتية **تستوفي حقيقة 'الأسلوب'** المتدرجة **في أجزاء متراتبة**، حتى تفضي **باكتشاف التصور الأكمل بأقصى جزئياته**. هكذا يتقيَّد فصل 'التركيب'، في المنزع، **بفصول أقل تعميما وأكثر تخصيصا**، وهذا التخصيص قد يتمثل في تعريفه لأسلوب: 'المواطأة' بكونه: 'مركبا من جزئين، متَّفقي اللقب والمثال الأول'[1]. ولأجل ذلك نجده يكشف مباشرة عن حقيقة هذا التخصيص، في قوله: '**فالفصل هاهنا هو الحال الملائمية**: وإنما اشتُرِط – في توفية الفاعل – أن يكونا متفقَيْ اللقب والمثال الأول، وبالجملة: المادة التي منها التصريف'[2].

تأسيسا على كل ذلك: يُستنتج بأن 'الفصول'، عند السجلماسي، **قد تتراتب أنواعها في التعريف** الواحد، فتنشطر ما بين **فصل أول**، وهو **'الفصل المقوِّم'، وفصل ثاني**، وهو**'الفصل المقسِّم'**[3]. ثم هذا الأخير يتحول إلى 'مُقَوِّم' لما تحته من الأنواع[4]، بالقدر الذي تتحول به الأنواع التي تحت الأجناس العليا أجناساً متوسطة لما دونها من الأنواع، إلى أن يستوفي التقسيم المنطقي حدوده القصوى[5]. وهذا **مما يجعل بناء التعريفات للأنواع جزءا من مهمة تجنيسها**[6]، وهو نفسه ما يجعل من سلالة 'الفصول' نهرا دافقا بحقيقة الجوهر العالي الأول الكامن في الجنس الأعلى.

وهذا ما نجده متحققا، في تعريفه لنوع 'المواطأة'، من خلال أمور:

= **أن هناك قولاً شارحا** للفصل المقوِّم المتمثل في قوله: 'جزئين متفقَيْ اللقب والمثال الأول'[7]، يرد بعده مباشرة في الترتيب، هو قوله: 'كل جزءٍ منهما يدل على معنى هو عند الآخر بحال ملائمية'[8]. إن هذا

---

(1) نفسه 390.

(2) نفسه 390.

(3) يراجع مفهوم 'الفصل المقوِّم' و'الفصل المقسم' ضمن شجرة المصطلحات المنطقيةج2.

(4) المنزع البديع/م. س393.

(5) يقارن بقوله: 'والفصل المقسِّم فهو أيضا مقوِّم، فلذلك ما هو بيِّنٌ أن هذه إن كانت فصولا مقسِّمة في واحد واحد من هذين الجنسي، إنها أيضا مقوِّمة لأنواعها، وأنواعها هي متوسطات تحت أجناس غير قسيمة ترتقي إلى جنس واحد عال وقد اشتركت في الفصول'. نفسه 393.

(6) يراجع مفهوم النوع ضمن شجرة المصطلحات المنطقية. ج2.

(7) المنزع البديع/ م.س. 390.

(8) نفسه 390.

القول الشارح يعادل فصلا مقوّما آخر مقابلا له في الوضع، مميزا لنوع قسيم لأسلوب "المواطأة" هو نوع: "المقايضة"[1]، وذلك بفصل: "المنافرة" بين الجزئين لا "الملاءمة" بينهما[2].

= **أن هذا القول الشارح يفضي** غالبا إلى اكتشاف "فصول مقسّمة" للنوع الوسيط تدفع به إلى الانقسام إلى نوعين قسيمين. قال السجلماسي: "وهذا النوع هو جنس متوسط تحته نوعان: أحدهما: المحاذاة، والثاني: المناظرة، وذلك لأنه **إما أن يكون الجزآن مع وضعهما في الجنس الملائمي من الأمور قد قُصد بهما المقاومة والمداناة** في أمر ما من الأمور، ومنصب ما من المناصب؛ وهذا النوع هو المدعوّ: المحاذاة. **وإما أن يكون الجزءان قد أخذا من جهة وضعهما في الجنس الملائمي فقط**؛ وهذا النوع هو المدعوّ: المناظرة"[3].

الثالث: أن هذين "الفصلين المقسّمين" يتحولان بدورهما إلى "فصلين مقوّمين" لما دونها[4]، مما يُوَلِّد ضمن سلالة الأساليب أنواعا قسيمة ثم سافلة ثم أخيرة، وكل ذلك بسبب جدلية التحولات الكامنة بين "الفصول المقومة" و"الفصول المقسمة" حتى يتناهى النوع الأسلوبي إلى غايته من الاستيفاء والاستقصاء[5]، مع أن عنفوان العبارة البيانية العربية قد يتمرد على هذه التقسيمات الفورفورية، كما سبقت الإشارة إليه، وآنئذٍ تنقطع أنفاس الاستقصاء المنطقي. ومن المؤكد أن وعي السجلماسي يهجس، غالبا، بهذا العجز، إذ نجده يعترف بقوله: "**إن مادة القول الذي نؤمّ توفية هذه الصناعة به، ليس يحتمل الاستقصاء**."[6].

---

(1) نفسه 385-386.

(2) يقارن بتعريف المقايضة في386. ويقارن ب390.

(3) نفسه 391-392.

(4) يقارن ب400-401.

(5) يقارن بالأنواع المتحدرة من نوع المواطأة بسبب هذه الجدلية الثنائية بين التقويم والتقسيم: ما بين 401-413.

(6) نفسه 394.

خلاصات:

ما عساه أضاءه هذا الباب، أمور منها:

1- أن مفكرين إسلاميين عديدين أسهموا في بناء "منطق للحد"؛ ولعل جابر بن حيان هو من أطلق أول توطئة في الحد وإن حملت خصائص النشوء. بيد أن اللذين أسهما بشكل واضح في تشييد أساسها النظري فهما ابن سينا وأبو حامد الغزالي؛ بما يرجح بقوة كون القرن الخامس الهجري هو ما شهد الانطلاقة الناضجة لبناء نظرية مكتملة في التعريف، التي منها "منطق الحد"، في حين يمثل القرنان السادس والسابع مرحلة المراجعة الكلية لقوانينها، ثم التطبيق الشمولي لأغلب مكوّناتها في بيئات علمية عديدة، مشرقا ومغربا.

2- ما قد يجمع بين عَلَمَيْ القرن الخامس الهجري - ابن سينا والغزالي - أمور، منها: مزاوجتهما بين النظرية والتطبيق، ومنها: مزاوجتهما بين الأخذ النسبي عن أرسطو وبين الانزياح التأسيسي عنه، ومنها: مزاوجتهما بين استشراف الإبداع وبين الاستفادة من تجارب السابقين لهم من إغريق وإسلاميين.

3- أن محطة الغزالي تؤشر على ضرب من التأصيل القوي في تجربة الحدود أكثر من شريكه في تلك المحطة المنطقية ابن سينا؛ وهذا يؤول في الأغلب إلى كون الغزالي سعى إلى تأصيل العلل والخلفيات إلى جانب تأصيله للقوانين الكلية السبعة التي تعتبر أعمدة نظرية التعريف عنده:

3-1: ولكن هذه القوانين السبعة، على شموليتها، تبدو محكومة بخلفية فلسفية متاصّلة، لعلها بمثابة قانون كلي مُهيمن هو مبدأ "عُسر التَّحديد" على الطريقة المشائية، وذلك بسبب استحالة الجمع لشروط مقبولة تتعلق بمادة الحد المنطقي وصورته. لذلك أشاد ببديلين منطقيين اثنين هما: بديل الرسم وبديل الاسم الشارح.

3-2: وتلك القوانين الكلية لبناء التعريف المنطقي، تتعلق غالباً بالشروط الممهدة لميلاد الحد، وشروط نسجه وطرائق تحصيله، ومادة بنائه وصورتها، ثم أخيرا بمثارات الغلط في كل ذلك، بما يفضي إلى إمكانية التنظير للحد عنده على ما اشترطه الملخصون الأوائل، مع تعذُّر تحقيقه على الشريطة الإسلامية.

4- أن أطروحة ابن تيمية حول التعريف بالحد الأرسطي الماهوي، تتميز بكونها: ذات أبعاد تأسيسية وهدمية في نفس الآن؛ ولعلها توسلت لتحقيق ذلك بخلفيات متنوعة: سوفسطائية رواقية وإسلامية، بيد أن البصمة الإسلامية الأصيلة كانت أظهر من غيرها. والمرجح أن كل ذلك جعل لها جانبا تشييديا يطرح، في الغالب، بديلا فلسفيا تصوُّرياً من منظور إسلامي داخلي، ذي خلفيات كلامية وعلمية:

4-1: أوضح الخلفيات الرواقية في مشروعه الهدمي للحد الأرسطي، ما يتعلق بمبدأ النسبية الذي لا يرى ثباتا للمفاهيم العلمية على الخصوص. ومن المرجح أنه في ذلك يناظر النزعة الوضعية ذات التوجهات الوظيفية العملية في القديم والحديث.

4-2: أما أبرز ما عساه استُمِدَّ في مشروعه من بيئة الإسلاميين فلعله ذلك البعد الاسمي في تمييز حقائق الأشياء، وذلك بما يجعل قيمة الحد المنطقي تتهاوى لاستوائها مع القيمة الدلالية الاصطلاحية التمييزية للاسم.

5- مما عساه يميز مشروع ابن البناء المراكشي: أنه يقتفي جملة خطوات ابن تيمية - وقبله الغزالي - في أمور مفهومية تصورية، من أوضح مظاهرها، اثنان: الأول: ثنائية الخلفيات الفلسفية والفكرية التي استند عليها في هدم الحد المنطقي الأرسطي، فكانت بذلك رواقية وإسلامية على الجملة. والثاني: إشادته بالحد الاسمي الذي يمكن اعتباره من الخلفيات القوية لبناء مفهوم الرسم الإسلامي. وفي هذا السياق يمكن استخلاص عدة أمور، أبرزها:

5-1: أن ابن البناء - كما هو الشأن عند علماء الإسلام - يعطي لمسألة بناء التصورات أبعاد كونية طبقا للرؤية الإسلامية لا الميتافيزيقا اليونانية. وهكذا فهو يشيد بمبادئ علمية قاعدية في هذا الباب، لعل من أهمها مبدأ الاستدلال، ومفهوم الأثر، ومفهوم العلامة الدالة؛ وكل ذلك يصب في مفهوم تحصيلي تصوري هو مفهوم الرسم.

5-2: يعالج ابن البناء مأزق "الماهية" بتنظيره للعلاقة الكائنة بين مراتب العلم الثلاثية، التي تنتج عنها مراتب نسبية متدرجة في تحصيل العلم بحقيقة الشيء، وتحصيل العلم بمفهوم الحقيقة ذاتها. ومن هنا تأكيده على تراتبية طرائق بناء تلك الحقيقة بالحد أو البرهان.

5-3: يؤصل ابن البناء لطرائق تحصيل العلم بالحقائق من خلال طريقين: أولاهما: طريق التجنيس الذي يحلل مكونات المركبات فتعرف طبائعها لأجل ذلك بالقسمة المنطقية. وثانيهما: طريق الاصطلاح الوضعي الذي يشرح الاسم شرحا وضعيا اصطلاحيا، بما يجعله بمنأى عن مخاطر استشراف حد مثّالي لمسمّاه.

6- يبدو السجلماسي في طليعة من يناظر ابن البناء العددي، في ركوبه صهوة التعريفات؛ بيد أنه يقابله غالبا في طريق تحقيقها: هكذا ينزع السجلماسي إلى استشراف ضرب من الصرامة المنطقية في التعريف على النهج الصناعي وإن قصر في أحايين كثيرة عن بلوغ ذلك، وأما ابن البناء فلقد ركب صهوة التنسيب وابتعد غالبا عن مخاطر التعريفات الماهوية وإن اعترف بوجودها نظريا.

ومع ذلك كله يبقى السجلماسي وحده متسنما للدرجة العالية في اعتماد التعريف بالحد بسبب قيام مشروعه كله على غاية التفهيم وبناء التصور الأكمل عن طريق التجنيس والتحديد. وعلى ذلك تميزت

تجربته بتعدد المراحل وتنوع الصيغ وصرامة التنفيذ والعزم على مقاربة المثال في التعريف. ولعل الإشارات التالية تفصح عن صور موجزة لذلك:

6-1: إن الصرامة المنطقية التي استشرف السجلماسي آفاقها، جعلت نسق التحديدات عنده متميزة بخصائص قارة سعت مجتمعة إلى تجنب صعوبات التجربة العملية، وتجاوز العوائق الميدانية التي خلقتها بيئة البيان العربي المتمردة بطبيعتها التكوينية على المقولات.

6-2: هكذا كان لابد من مراوحة برهانية بين التعريفات المنطقية وبين مجسداتها من الأمثلة البلاغية، وحتى بنية التعريف المنطقي لم تشيَّد عنده عارية معزولة بل سبقتها مراحل ضرورية تجعل من الاسم المحدود قاطرة الانطلاق إلى المفهوم المحدود.

6-3: تبدو صرامة الحد عند السجلماسي، أكثر ما تبدو، في تركيب ركنيه الركينين - والمتمثلين في المادة والصورة - تركيبا صناعيا منطقيا يروم مثالات المنطقيين في تركيب الحد بالماهية، وكأنه سعى إلى الإتيان بما لم تستطعه أوائلهم وهو تحويل النظرية إلى واقع منظور؛ بيد أن سعيه كاد أن يذهب سدى في أحايين كثيرة فاستدركها بالاعتذار والبحث عن المسوغات.

البَاب الثَّالث

حَول مَنطِق"التَّعرِيف"بِ"التَّجنِيس" مِنَ الفَلسَفَة إِلىَ البَلاغَة

الفصل الأول: مَنطِق "التَّجنِيس" أَرسطياً.

الفصل الثاني: مَنطِق "التَّجنِيس" في مَشروع السِّجِلمَاسي.

الفصل الثالث: مَنطِق "التَّجنِيس العَالِي" في مَشروع السِّجِلمَاسي.

الفصل الرابع: مَنطِق "التَّجنِيس السَّافِل" في مَشروع السِّجِلمَاسي.

الفصل الأول

مَنطِق "التَّجنِيس" أَرِسْطياً

المبحث الأول

تمهيد حول "مَشّائية" "التَّجنيس"

ما قد يزيد في توضيح جزئيات العلاقة بين منطق التجنيس وبنية التفكير الفلسفي الأرسطي، هو المفهوم الذي يعطيه هذا الأخير لمصطلح: "العلم"؛ إنه: مفهوم **إرجاع الموجودات إلى أصولها وعللها الأولى**. بهذا المعنى فالعلم عنده هو استشراف لماهيات الأشياء وذلك عن طريق تحصيل تعريفاتها الجامعة. وفي هذا السياق يرى الأستاذ الجابري بأن الإشكال الفلسفي الذي واجه أرسطو قديما هو نفسه الإشكال الذي واجه الفكر القديم برمته؛ إنه إشكال "السيطرة على شتات الظواهر"[1]، و"التماس الوحدة في الأشياء، وراء الاختلاف الظاهري لها"[2].

ومثل هذا الإشكال الذي – قد نجده حتى اليوم في حوارنا الفلسفي ـ لم يكن مستطاعا حل إشكالاته سوى ببناء فلسفة قائمة على المفاهيم؛ هكذا كانت فلسفة أرسطو حول تعريف الأشياء بالتجنيس، من المكونات التي يصعب إضاءة نسقه الفلسفي بدونها. ولعل هذا هوما يطرح صعوبة الدخول إلى فهم واضح لمنطق أرسطو من غير مدخل المفهوم الذي أعطاه هو نفسه للكون القديم، هذا المفهوم القائم أساساً على تعريفه للفلسفة ذاتها، والتي ليست شيئا آخر غير مشروع البحث عن العلل البعيدة للموجودات. هكذا فلا علم، عنده، بهذا المعنى سوى **بالكُلِّي**.

ومن أجل ذلك نجد أرسطو ينحو نحواً خاصاً صورته النظر إلى العلوم في عصره من زاوية شمولية، فكانت النتيجة أنه – في علاقته بعصره اليوناني – "جمع الحياة الفكرية كلها في قبضة واحدة، ليرد الفكر العلمي إلى الصور الأولية المجردة التي على أسسها قام ذلك الفكر. فكان له بذلك: "المنطق" الذي يبين لنا كيف أن الهيكل المجرد لأية فكرة هو أن يكون لها طرفان بينهما رابطة، وأن من تلك الفكرة يمكن توليد

---

(1) بنية العقل العربي/ م.س. 443.

(2) نفسه 443.

النتائج، توليدا إذا حللناه وجدناه ملتئما بمجموعة معينة من القواعد، هي القواعد التي فصلها أرسطو في منطقه[1].

ويرى الأستاذ محمد مفتاح بأن الإبستيمولوجية الأرسطية الوضعية[2]، تتميز بكونها اهتمت بتحليل الكائنات الطبيعية والمفاهيم اعتمادا على مقوماتها الملاصقة[3]، بما يعني أنه يمكن إرجاع هذا النسق الفلسفي، عند أرسطو، إلى أصول ميتافيزيقية، تنظر إلى الوجود على أساس متدرج: من الأعلى إلى الأسفل أو العكس. وكل ذلك يكون عنده على أساس الانطلاق من تصور خاص لمفهوم هذا الوجود ذاته، كي يتدرج في رؤيته الفلسفية إليه من تصور ميتافيزيقي، يتغيّى الانطلاق في البداية بالمجرد والانتهاء بالمحسوس[4].

وبهذا الصدد، يمكن الاعتماد على فرضيات فلسفية أخرى، لشرح أصول هذه النظرية، منها:

أولا: إذا كان الوجود عبارة عن نسق متكامل، والموجودات عناصرة منتظمة داخل هذا النسق، ووفق نظام كلّي يمنح هذا العالم دلالاته - إذ لا يكتسب الموجود هويته ووظائفه إلا بانتظامه[5] داخل ذلك النسق الكلّي - فهل تلتقي رؤية أرسطو إلى العالم مع هذا الاتجاه؟.

يقال إن الفلسفة اليونانية بشكل عام ارتبطت في نشأتها وتطورها بالعلم[6]. كما ارتبطت بطبيعة الرؤية الأرسطية التي ربطت العلم بالبحث عن المبادئ الأولى[7]. للعالم.

ونجد أرسطو يربط أحيانا بين مفهوم العالم ومفهوم الطبيعة، حيث يطلق لفظ الطبيعة على العالم، ويريد به مجموع الأجسام[8]. ومفهوم النظام، عنده، هو الذي يربط بعضها ببعض[9]، وهذا مما يعطي لمفهوم النظام ذاته دلالة أرسطية خاصة، وذلك انطلاقا من أمين على الأقل: أولهما: أنه مفهوم يجمع بين المجرد والمحسوس. بين ما يسميه الطبيعة وما وراء الطبيعة. هكذا نراه يشيد مفهومه عن ما وراء الطبيعة على أساس إغريقي خاص يتجسد في مبدأ سلسلة العقول المنبعة عن العقل الأول. ثم بعد ذلك يمزج بين الطبيعة وما وراء الطبيعة، بشكل يجعل الواحد منهما يفسر الآخر ويكمله[10]. وثانيهما: أنه يسعى إلى إقامة صرح المعرفة بالعالمين - الطبيعي وما وراء الطبيعي - على أساس أن الأشياء تتدرج ضمنهما عبر فئات

---

(1) نفسه 10.

(2) مجهول البيان/ م.س. 9.

(3) نفسه 9.

(4) المفاهيم معالم/ م.س. 79.

(5) نفسه 79.

(6) تكوين العقل العربي/ م.س. 335.

(7) بنية العقل العربي/ م.س. 420.

(8) نفسه 409.

(9) نفسه 409.

(10) نفسه 463.

متحركة تنازليا بين أعم الكليات وهي الأجناس العليا، وبين أخص الجزئيات؛ وهي الأنواع السافلة، وما بينهما متوسطات. وكل ذلك مشيّد على أساس مفاده أن اتفاق الأشياء في الحقيقة تجانس، وأن الاختلاف فيها تنوع[1].

وإذا كانت بعض الأطروحات المعاصرة، تقارب بنيات "العالم" انطلاقا من مفهومَيْ "الاتصال" و"الانتظام"[2]. ومن جهة أخرى انطلاقا من مفهوم البنية ذاته، الذي يؤسس للعلاقة بين أشياء العالم بواسطة نفس المفهومين السابقين: مفهوم "الاتصال" ومفهوم "الانتظام"، وإذا كان أي شيء يمكن أن يجزأ"، وكل جزء يجب أن يحتل مرتبته ومنزلته في النسق العام. وتبعا لهذا تكون البداية من المجرد والانتهاء بالمحسوس"[3]، فإن الرؤية الأرسطية قامت على مبدأ تصنيف الموجودات انسجاما مع مفهوم الأجناس العليا، أو نظرية المقولات. وبهذا المعنى يرى أحد الباحثين بأن "الرؤية الأرسطية هي أساسا تصور نسقي منظومي للطبيعة"[4]، وداخل هذا التصور النسقي تبدو المقولات خصائص جوهرية للواقع[5]، أو هي "أنحاء الوجود التي يمكن أن تعرف بها أي شيء من الموجودات"[6].

(1) مناهج البحث عند مفكري الاسلام/ م.س. 49.
(2) المفاهيم معالم/ م.س. 78.
(3) نفسه 78.
(4) بنية العقل العربي/ م.س. 420.
(5) نفسه 397.
(6) نفسه 397.

المبحث الثاني

الأجناس العُليا أو منطِق المَقُولات الأرسطيّة

2- 1: في اسم "المَقولة"[1]:

ترجِّح بعض الدراسات أن كلمة "مَقولة" اشتقت من مصدر "القَول"، كما يُعتقَد أنها ترجمة لكلمة "كاتيجوريا kategoria"، ومعناها في الأصل: "العلاقة". ولا يُعرف في الغالب أول من استعملها في العربية. كما أنهم يرجِّحون أن كلمة "الكُلّيات"، هي الأقرب إلى معنى الأصل اليوناني، الذي وضعه أرسطو منذ نحو ثلاثة وعشرين قرناً.

وأصل هذا في بيئة الفلاسفة ، أن كل كُلِّي هو مقولٌ بالضرورة على ما تحته، ولذلك فهي عندهم، أجناس عالية. أوسع مقولية وصدقا من غيرها المندرج تحتها. وفي هذا السياق، نجد أرسطو يحلل موضوع المعرفة ومظاهرها على أسس عشرة، هي عنده المسمّاة بالمقولات العشر، فهي أصول الفكر، وهي أيضا تجسد مجموع الأجناس الكبرى التي تنتظم تحتها الأمور المتشابهة. وكذلك عند المحدَثين، تدل كلمة المقولة على المفاهيم أو الأصناف الواسعة، القابلة للتعريف بدقة. والمفيدة في تنظيم سلسلة من الأفكار أو من الوقائع[2].

وعند المنطقيين على الخصوص؛ تُطلَق "المقولة" على المحمول. ووجه إطلاقها على المحمول، هو أن هذا الأخير في القضية مقولاً على الموضوع. ومن ذلك المحمولات الأساسية التي يمكن إسنادها إلى كل موضوع[3]. ولعل هذا هو السر في كون المنطق، عندهم، **قادرا على أن يمثّل آلة للعلوم جميعها**، وأنه صالح لأن يُقارب أشكال المعارف.

---

(1) يراجع مفهوم المقولة ضمن شجرة المصطلحات المنطقية. ج2.

(2) المعجم الفلسفي 2/ 411.

(3) نفسه 2/ 410.

2- 2: "المقولات" عند أرسطو:

رغم أن مفهوم "المقولات" الذي يقترح تفسيرات معينة للوجود، عُرف قبل أرسطو، وذلك مع أفلاطون[1]، فإن تاريخ الفلسفة يعتبر أرسطو أول واضع لنظرية منطقية في الأجناس العليا[2]، كما أنه أول من وضع ثبتا بأنواع الدلالات[3]، التي هي المقولات، باعتبارها "الأجناس العليا للأشياء"[4].

والحق أن "نظرية المقولات" الأرسطية - والمتجسدة في منظومة "الأجناس العليا العشرة" - تؤول في طبيعتها الغالبة إلى أصلين، وكلاهما ذو بنية ميتافيزيقية[5]:

الأصل الأول: ويتعلق بمنظور أرسطو إلى الطبيعة[6] باعتبارها تتمحور في منظومتها العامة على مبدأ الحركة. وقيل في تعليل ذلك: "والبحث في الحركة كان لابد أن يقوده - وهو الذي ربط العلم بالبحث عن المبادىء الأولى - إلى القول بمحرك أول لا يتحرك. كما قادته مناقشاته لطبيعة هذا المحرك الأول، إلى القول بمتحرك أول يستفيد حركته من المحرك الأول، ويحرك المتحركات الأخرى التي ينشأ من حركتها ما يجري في العالم، من تغير وحركة وكون وفساد.."[7]. الوجود عند أرسطو، إذن، قائم على مبدأ تسلسلي، مما يجعل عناصره - سواء "الطبيعية" أو "الماوراء طبيعية" - تتدرج تنازليا أو تصاعديا انطلاقا من أو في اتجاه فاعل أول.

الأصل الثاني: وهو امتداد للأول: مما يجعل من فكرة "الأجناس" و"الأنواع" ترجمة لمقولة التراتب بين عناصر الوجود الأرسطي. هكذا فإن "الموجودات تنظيم في ترتيب تصاعدي يشمل الأجناس والأنواع؛ فهناك أنواع وأجناس عليا ووسطى وسفلى"[8]. ثم أجمل فورفوريوس هذا الترتيب في خطاطة شهيرة ترسم كالتالي:

---

(1) يقول الأستاذ سامي النشار: "أول محاولة لوضع نظرية في المقولات، نجدها عند أفلاطون. فقد أراد أفلاطون أن يعين الأجناس التي تكون ارتباطاتها الأفكار أو المثل العليا.. فعدَّد خمسة أجناس هي: الوجود، السكون، الحركة، الهُوَهُوَ، الغير..". يراجع المنطق الصوري منذ أرسطو/ م.س. 220.

(2) نفسه 221.

(3) موسوعة الفلسفة/ م.س. 2/ 458.

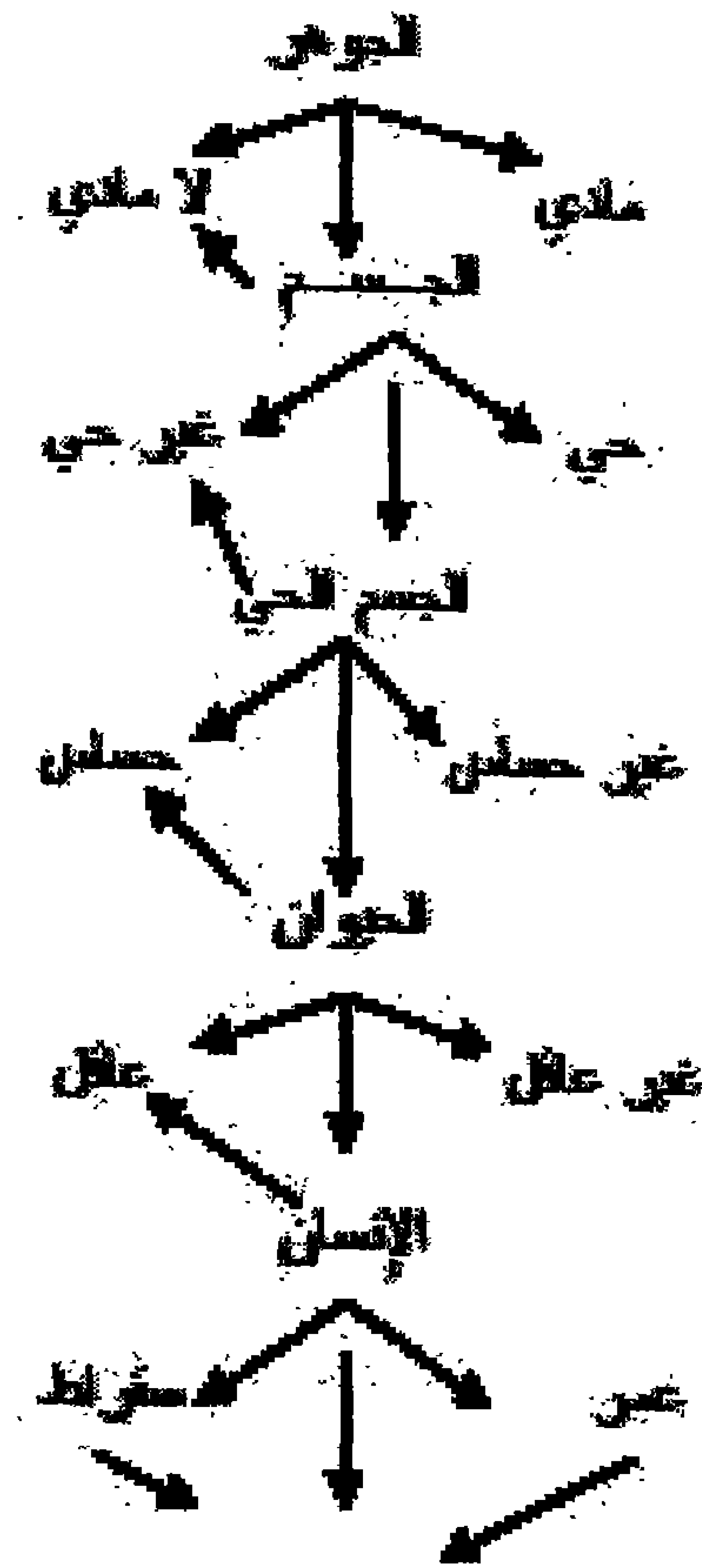
(4) نفسه 459.

(5) ثمة اختلاف بين جمهور المنطقيين حول طبيعة هذه المقولات، هل هي "ميتافيزيقية أم منطقية؟ ومما لا شك فيه أن النظرية هي من ناحية ميتافيزيقية، ومن ناحية أخرى منطقية: أما من الناحية الميتافيزيقية فإن المقولات تعتبر صفات للوجود.. أما من الناحية المنطقية فإن المقولات هي عنصر القضية النهائي..". المنطق الصوري منذ أرسطو/ م.س. 221. ويقارن بالمنطق الوضعي 1/ 109 وما بعدها.

(6) يراجع مفهوم الطبيعة ضمن شجرة المصطلحات المنطقية. ج2.

(7) بنية العقل العربي/ م.س. 420.

(8) مناهج البحث عند مفكري الاسلام/ م.س. 50.



زيد[1].

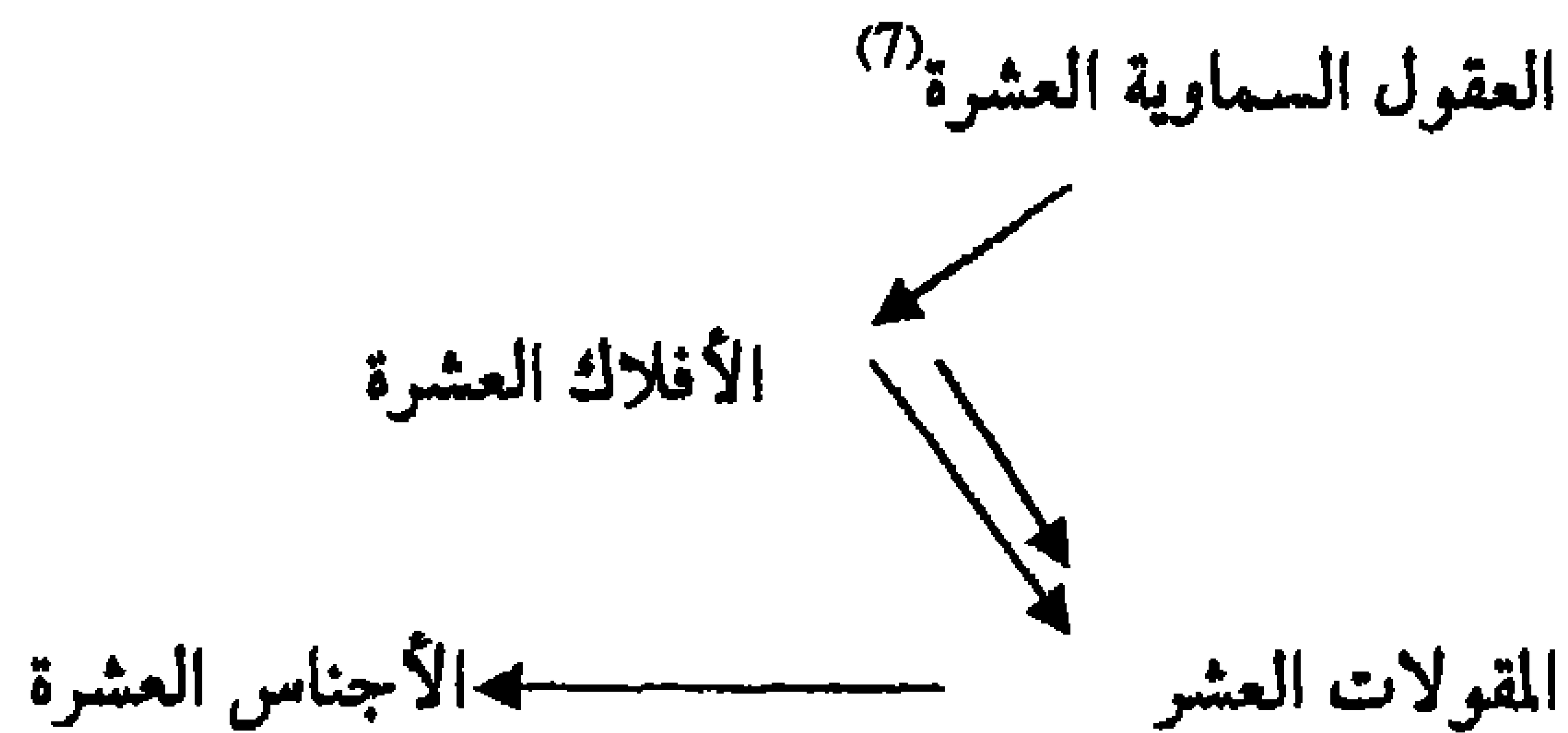
(1) ينظر في: المنطق ومناهج البحث/ م.س. 30.

وتتميز مقولة الأجناس العليا ضمن الرؤية الأرسطية، بكونها أعلى وأكثر الأجناس عمومية[1]، باعتبارها "صفات عامة للوجود"[2]. وهذه الخاصية الأخيرة جعلت أرسطو يجمعها في عشرة أجناس عليا[3] هي: **الجوهر، الكيفية، العلاقة، الأين، المتى، الوضع، الملك، الفعل، الانفعال**[4].

ومن الواضح أن مقولة الأجناس الأرسطية العشرة، تتميز بكونها ذات طبيعة خاصة لا تنسجم مع غيرها من التصورات المغايرة في أصولها للذات اليونانية. ولذلك هاجمها المتكلمون منذ وقت مبكر مهاجمة شديدة[5]. ولعل مردّ ذلك الهجوم على البعد العشري للأجناس يؤول في الأغلب إلى طبيعية الخلفيات الميتافيزيقية الإغريقية الثاوية خلفها.

وقد حاول أحد الباحثين تفكيك أصول ذلك والكشف عنها، قائلا: "ترجع فكرة حصر الأفلاك السماوية في عشرة إلى **الفيتاغوريين**، وذلك لأن للعدد عشرة اعتبار خاص عندهم. **فهو عدد كامل**، وبالتالي لكي يكون **نظام الكون كاملا، يجب أن يكون عدد أفلاكه عشرة**. وقد حكى أرسطو ذلك عنهم"[6].

ويمكن إعادة بيان هذا الأطروحة في خطاطة مكثفة، في التالي:



---

(1) المنطق الصوري منذ أرسطو/ م.س. 220.

(2) نفسه 221.

(3) يقول أحد الباحثين: إلا أن أرسطو في نهاية كتاب المقولات اختزل المقولات العشر التي أشرنا إليها.. في أربعة، هي: الماهية، الكيفية، الكمية، العلاقة. يراجع: المنطق ومناهج البحث/ م.س. 28. ويقارن بتعليق الاستاذ عبد الرحمن بدوي الذي منه: "وقد استمرت لوحة المقولات الأرسطية هي السائدة في الفلسفة طوال العصر الوسيط – الاسلامي والمسيحي على السواء – وبداية العصر الحديث الى أن جاء امانويل كانت فوضع ثبتا آخر للمقولات مخالفا للوحة المقولات الأرسطية". موسوعة الفلسفة/ م.س. 2/ 459.

(4) المنطق الصوري منذ أرسطو/ م.س. 222.

(5) مناهج البحث عند مفكري الاسلام/ م.س. 50.

(6) بنية العقل العربي/ م.س. 463.

(7) يقولون: العقل الأول في سلسلة العقول السماوية الفائضة عن واجب الوجود. وابتداء من هذه النقطة يتدخل النظام الفلكي القديم ليتحول المنطق الى أنطولوجيا، وليمزج بين الطبيعة وما وراء الطبيعة، بشكل يجعل الواحد منهما يفسر الآخر ويكمله. بنية العقل العربي/ م.س. 463.

2- 3: في تَقسيم المَوجودات :

ولكن، كيف تتم معرفة حقيقة الأجناس؟ وما هي مسالك التتبع صعودا ونزولا مع هذه الأجناس والأنواع؟ وكيف أن تعريف الشيء، لا يكتمل عندهم سوى عن **طريق التقسيم ؟**.

تتضارب اختيارات الباحثين في مقولة التعريف الأرسطية، بين مصطلحَيْ "التقسيم" و"التصنيف"، باعتبارهما اسمين دالين على عملية **تجنيس الظواهر تمهيدا للكشف عن ماهياتها**. ويمكن أن نستحضر هاهنا فرضيتين لهذا الاختلاف:

أولهما: اختلاف الاستعمال بين القدماء والمحدثين: فالقدماء يفضلون مصطلح التقسيم على التصنيف، وقد استعملوه غالبا ولم يلتفتوا إلى الثاني. في حين نجد أن المحدثين يختارون استعمال مصطلح التصنيف بدل التقسيم.

وثانيهما: اختلاف الفهم بين طوائف المحدثين خاصة: فعملية تجنيس الشيء انطلاقا من الجنس الأعلى، وانتهاء بأنواعه السفلى يسمى عندهم **تقسيما**، في حين أن تجنيس الشيء انطلاقا من النوع الأسفل صعودا نحو الجنس الأعلى، يسمى عندهم **تصنيفا**.

وعلى كل فالتقسيم، عند أرسطو، **هو خطوة مركزية يستكمل بها تعريف الشيء عناصره الجوهرية**. ولذلك فهي "ضرورية له"[1]، **بحيث لا يستغنى عنها**. **ذلك بأن** "التقسيم عملية عقلية توازي الحد تماما، فإذا كنا نتوصل بالحد إلى درك الحقيقة، فإننا نتوصل إلى دركها أيضا بواسطة التقسيم"[2].

---

(1) التعريف بالمنطق الصوري/ م.س. 115.

(2) مناهج البحث عند مفكري الاسلام/ م.س. 55.

المبحث الثالث

علاقة التقسيم بمنطق التجنيس

لابد، في المنطق، من أن يكون ثمة **أساس للتصنيف والتقسيم**، وهذا يتجسد - ضمن الرؤية الأرسطية - عبر أساسين، أحدهما ينتهي إلى الآخر ويصب نظريا فيه:

الأساس الأول: وهو البرهنة على وجود "ماهية" للشيء المعرّف. وهذا يتمّ، عنده، بالكشف عن ذاتياتها في الشيء، وذلك عن طريق معرفة جنسها وفصلها القريب. هذا الأساس الأفقي في التجنيس يؤدي إلى تنظيم الوجود الأرسطي في نسق من المقولات التي هي الأجناس العليا. وتتميز عند أرسطو، بكونها:

من جهة عمودية: مقولات متناهية إذ ليس فوقها جنس.

ومن **جهة أفقية**: أن هذه المقولات المتناهية في تجريدها المنطقي، تتميز بقيامها على مفهوم "الجوهر" الذي يتميز **بالاستقلالية المفهومية الكلية** عما سواه من الجواهر الأخرى. هكذا فإن "الأجناس العليا" متعددة ومنفصلة ولا تتشارك في جنس عال"[1].

الأساس الثاني: وهو البرهنة على **تحلّل الخصائص الجوهرية** لهذا الجنس العالي في **حقيقة أنواعه**. لذلك يقال إن خصائص الجنس تكون دائما محمولة على أنواعه. **وأظهر** ما تكون هذه الخصائص: في **الأنواع المتوسطة** والأكثر قربا في الترتيب من الجنس الأعلى. **وأضعف** ما تكون هذه الخصائص: في **الأنواع السافلة** المترتبة في نهايات السلسلة. وهذا الأساس العمودي يقوم على مبدأ ترتيب الأجناس والأنواع ترتيبا تصاعديا أو تنازليا حسب درجة عمومها[2].

والغالب في **علاقة التقسيم بمقولة التجنيس** أنها تجد تشخصها في كلا الأساسين الأولين. صورة ذلك تتمثل في كون "الكل: إما يتكون من أجزاء متمايزة في الواقع، وإما يكون حدا عاما، وتكون أجزاؤه هي الموضوعات المتضمنة في ماصدقه أو امتداده.."[3]. ولعل هذا ما يسميه البعض **بالقسمة المنطقية**، والتي هي عبارة عن "عملية تنازلية نبدأ فيها بجنس من الأجناس، ونقسمه إلى أنواعه. ثم نقسم هذه الأنواع إلى أنواع أخرى، وهكذا هو الحال كما هو الأمر في شجرة فرفوريوس"[4].

كما تبدو العلاقة وثيقة، أيضا بين **التقسيم والتجنيس**، في الأشكال والطرائق التي استخلصها المنطقيون لآلات التقسيم المنطقية. وهذا يبدو غالبا في مستويين:

---

(1) المنطق الصوري منذ أرسطو/ م.س. 221.

(2) التعريف بالمنطق الصوري/ م.س. 115.

(3) نفسه 116.

(4) المنطق ومناهج البحث/ م.س. 34.

أ- **مستوى الأنواع**: وأهم هذه الأنواع من التقسيمات – وهو النوع الأساسي المسمى بالمنطقي[1] – هو: "**تقسيم الكل بأجزائه الذاتية**"[2]: وذلك يكون عندهم بـ"تقسيم الجنس إلى أنواعه"[3]. وذلك بأن يحمل الكل أو الشيء المقسّم على كل جزء من أجزائه. فالمقسم جنس أو مجموعة لمجموعات، والمقسّم إليه أنواع أو فئات.."[4].

ب- **مستوى القواعد**: ونظرا لأهمية التقسيم في المنطق القديم والحديث، فإنهم جعلوا له قواعد لابد من استيفائها ليكون التقسيم صحيحا، وبالتالي ليكون جزءا من تعريف الشيء تعريفا مقبولا من الناحية المنطقية.

ومن مجموع القواعد[5] التي وُضعت لمنهج التقسيم المنطقي، يمكن إعادة صياغتها في قاعدتين:

القاعدة الأولى: أن يكون التقسيم جامعا: بحيث يستنفذ التقسيم ما يقسِّمه[6]؛ إذ كما أنه لابد من أن تكون أجزاء الحد – في المنطق الأرسطي – جامعة مانعة لأجزاء مفهومه، فإنه لابد فيه، كذلك، وأن تكون القسمة المنطقية الصحيحة جامعة لأجزاء ماصدقه، بحيث لا تترك منه باقياً. ولعل من شروطهم المبدئية في هذا الضرب من التقسيم:

1: ألا يقتصر على بعض الأنواع دون البعض الآخر[7].

2: ألا تتصف القسمة بالإفراط أو التفريط[8].

غير أن الفلاسفة منذ أفلاطون، وحتى العصر الحديث، اختلفوا في كيفية تحقيق هذا الضرب من التقسيم المنطقي: لقد رأى أفلاطون من قبل، وتابعه راموس[9] في العصور الحديثة، أن القسمة الثنائية هي

---

(1) التعريف بالمنطق الصوري/ م.س. 120. وتراجع الأنواع الأخرى من التقسيم فيما بعد الصفحة 120 من نفس المرجع. ثم يقارن بالمنطق الصوري منذ ارسطو/ م.س. 226-227.

(2) نفسه 119.

(3) المنطق الصوري منذ ارسطو/ م.س. 226.

(4) التعريف بالمنطق الصوري/ م.س. 119-120.

(5) تصل هذه القواعد أحيانا إلى تسعة، وتختزل أحيانا في أربعة. يراجع التعريف بالمنطق الصوري/ م. س. 123-127. والمنطق الصوري منذ ارسطو/ م.س. 227-230.

(6) المنطق الصوري منذ أرسطو/ م.س. 227. ويقارن بالمنطق ومناهج البحث/ م. س. 34.

(7) التعريف بالمنطق الصوري/ م.س. 123.

(8) نفسه 126. ويقارن بالمنطق الصوري منذ أرسطو/ م.س. 228.

(9) هو بيير دي لا راميه. رياضي وفيلسوف فرنسي. واسمه اللاتيني هوراموس. ولد سنة 1515 ميلادية، وكانت فلسفته تتعارض إلى حد ما مع الثوابت الأرسطية. من كتاباته في هذا الصدد: "المآخذ على أرسطو" و"التقسيمات الجدلية". مات مقتولا سنة 1572. تراجع موسوعة أعلام الفلسفة/ م.س. 1/ 476.

أكمل مثال لعملية التقسيم، ولكن مناطقة بور رويال وجويلو يرون أن التقسيم الثنائي هو غالبا صناعي، وأحيانا غير ممكن.."[1].

القاعدة الثانية: أن تكون القسمة متدرجة"[2]. وذلك انسجاما مع المبدأ المنطقي القائل **بتدرج خصائص الجنس الأعلى** في مستوى الظهور، بين القوة والضعف، من الأنواع العليا إلى النوع السافل. ذلك بأن الخصائص الجوهرية للشيء - والتي يكون على أساسها التجنيس -، **هي أظهر** ما تكون في الأنواع الأقرب إلى الجنس الأعلى، ثم تبدأ في **التراجع إلى غاية الوصول في الترتيب إلى الأنواع السافلة**، والتي تكون درجة ظهور الخصائص الجوهرية بها، **هي الأضعف**. لذلك وجب "ألا تقفز القسمة مرة واحدة من جنس عال أو سام إلى أنواع سفلى أو دنيا"[3].

ومن شروطهم في تحقيق القاعدة الثانية:

1- أن يكون للتقسيم **أساس منطقي ترجع إليه كافة الأنواع**. وهذا هو مرجع التشابه الدقيق بين صورها وتمظهراتها.

2- أن تكون الأقسام - بالرغم من ذاك التشابه - "**متقابلة صوريا** بحيث يستبعد كل منهما الآخر"[4].

3- **أن تكون ثمة علاقة عضوية بين أجزاء الفئة النوعية المقسَّم إليها الكل. وتتغير ثم تختلف طبيعة هذه العلاقة كلما انتُقِل من أقسام جنس أعلى إلى آخر**[5].

(1) المنطق الصوري منذ أرسطو/ م.س. 227.

(2) التعريف بالمنطق الصوري/ م.س. 126. ويقارن بالمنطق ومناهج البحث/ م. س. 34-35.

(3) نفسه 126.

(4) التعريف بالمنطق الصوري/ م.س. 124.

(5) يقارن بالمنطق الصوري منذ أرسطو/ م.س. 229. والتعريف بالمنطق الصوري/ م.س. 125.

الفصل الثاني
مَنطِق "التَّجنِيس" في مَشروع "السِّجلمَاسي"

المبحث الأول
حَول شُمُولية "التَّعرِيف" بالتَّجنِيس

ليس السجلماسي بدعا وحده في اعتماد منطق التعريف بالتجنيس داخل فضاء الاتجاه الفلسفي بالغرب الإسلامي الوسيط، كما أن هذا الاتجاه عينَه لم يأت في الغالب بما لم تستطعه الأوائل والأواخر في نسيج المعرفة العالمة بهذا الغرب الإسلامي الوسيط[1]، ولربما يقال الشيء نفسه مقارنة مع نسيج المعرفة العربية الإسلامية في عمومها. ومع ذلك فلا يمكن للمتأمل إلا أن يعترف لهؤلاء المغربيين من البُلَغاء والمنطقيين بغير قليل من التميُّز المنهجي الذي أفضى إلى ضرب من التميُّز في مضامين وآفاق معارفهم.

ونجد أحد الباحثين المعاصرين يسعى إلى حل هذا الإشكال الفلسفي الإبستيمولوجي - والذي يمكن اختزاله في **ظاهرة التنوع المتجذِّرة في إطار الوحدة** - بكونية البحث في مفهوم "الحقيقة" في الثقافة الإنسانية برمتها، وضمن هذا السياق الشمولي يستنتج هذا الرأي بأن الفكر العربي الإسلامي قد انشغل "كما انشغل الفكر غير العربي الإسلامي بمسألة الحقيقة، سواء أكانت حقيقة ما وراء الطبيعة أم حقيقة الطبيعة أم حقيقة الإنسان والمخلوقات الأخرى. وبذلك فقد نشط، أسوة بغيره، لبلورة آليات تؤدي به إلى إدراك كنه الوجود بأجناسه وأنواعه وأصنافه، معتمدا على منبعين أساسين استقى منهما آليات البلورة، هما منبع الثقافة "الأصيلة" ومنبع الثقافة "الدخيلة"[2]. ويمكن هاهنا استحضار تجربة "المدرسة المشرقية"[3] التي يرى أحد الباحثين بأنها "حكّمت العقل في بعض المسائل الفنية، وآثرت المقاييس العقلية في فهم المعاني الأدبية، وطغت التعريفات المنطقية للمصطلحات البلاغية، وتعددت التعريفات والتقسيمات"[4].

وفي هذا الإطار يحاول الأستاذ عباس ارحيلة أن يربط بين هذه الظاهرة في المشرق وبين الشروط التاريخية والثقافية التي انتظم في أجوائها المثقفون آنذاك، ولذلك رأى بأن "اللجوء إلى التقسيم المنطقي

(1) يقارن بمشكاة المفاهيم/ م.س. 259.
(2) المفاهيم معالم/ م.س. 47-48.
(3) الأثر الأرسطي/ م. س. 604.
(4) نفسه 604.

للمباحث البلاغية كان من مقتضيات التطور، وبفعل المناخ الفكري الذي عرفه ما وراء النهر خلال القرنين السادس والسابع الهجريين[1].

على أنه من الضروري التأكيد على كون السجلماسي ذهب مذهبا بعيدا في اعتماد **منطق التعريف بالتجنيس المقولي** على وجه الخصوص[2]، وهذا يجعله على الأرجح **شريكا لابن البناء** في الوعي بقبول الصناعة البلاغية لمنطق التعريف بالتجنيس، حيث يرى هذا الأخير بأن الصناعة من حيث هي صناعة إنما تعطي القوانين الكلية التي تنضبط بها الجزئيات المندرجة تحتها، والعلم يميز الكليات ويميز الجزئيات، ويميز بين جزئيات كلّي وجزئيات كلّي آخر حتى لا يختلط شيء بشيء.. وعلى الجملة فصناعة البديع ترجع إلى صناعة القول ودلالته على المعنى المقصود ومستندها علم البيان[3].

لكن مما قد يجعل السجلماسي **طرفا مقابلا لشريكه في التجنيس ابن البناء المراكشي**؛ اعتماد الأول على **آلة الاستقصاء والتفصيل في التجنيس**، واعتماد الأخير على **آلة التكثيف والتحصيل فيه**[4]. وبعض الأبحاث المعاصرة تنظر إلى حقيقة التقابل بين الرائدين المغربيين من زاوية ثانية، حيث تذهب في المقارنة بين ابن البناء والسجلماسي مذهبا كيفيا فتستنتج أن الخلاف بين الرجلين واضح : اعتمد ابن البناء في تعريف المصطلح على من سبقه من **البلاغيين اللاصناعيين** المكثرين من التقسيمات والتفريعات من غير معايير وجيهة. وصاغ السجلماسي تعاريفه صناعيا باعتماده على نظرية المقولات والتعريفات المتجلية في الشجرة الفورفورية[5].

على أن ما سلف من استنتاج هو نفسه ما قد يجعل السجلماسي طرفا موازيا **لشريكه الثالث** في تأصيل جزئيات البلاغة العربية على النهج الصناعي المنطقي - وهو **حازم القرطاجني** - حيث يبدو هذا الأخير علما في تجنيس المعاني والأغراض الشعرية[6]، بقدر ما يبدو السجلماسي علما في تجنيس الأساليب البلاغية.

وهكذا نجد صاحب المنهاج مثلا يرى بأن أغراض الشعر أجناس وأنواع تحتها أنواع. فإما الأجناس الأول فالارتياح والاكتراث وما تركّب منهما، نحو إشراب الارتياح الاكتراث أو إشراب الاكتراث الارتياح، وهي الطرق الشاجية. والأنواع التي تحت هذه الأجناس هي: الاستغراب والاعتبار والرضى

(1) نفسه 604.
(2) مشكاة المفاهيم/ م.س. 262.
(3) الروض المريع/ م.س. 88.
(4) نفسه 48-50.
(5) التلقي والتأويل/ م.س. 56.
(6) منهاج البلغاء/ م.س. 12.

والغضب والنزاع والنزوع والخوف والرجاء. والأنواع الأخر التي تحت تلك الأنواع هي: المدح والنسيب والرثاء..»[1].

بيد أن الأستاذ محمد مفتاح يرى بأن «نظرية **الأجناس**»[2]، عند حازم القرطاجني لم تنزح «عما هو متعارف عليه بين المناطقة منذ أرسطو وفورفوريوس وآخرين. هناك أجناس عليا وأجناس وسطى وأجناس أخيرة. وقد تُشكلّلُ نظرية الأجناس في شكل شجرة ذات أغصان؛ بعض هذه الأغصان ولودٌ وبعضها عقيمٌ، وما توالد منها يكون ذا بعدين: بعد أفقي متكافئ الأجناس، وبعد عمودي متدرج ومتراتب ومتضمن من جهة واحدة، وبناء على هذه النظرية يمكن تنظيم أغراض الشعر ومعانيه..»[3].

وهذا يرجع عنده إلى كون ظاهرة **الترتيب والتنظيم المتسلسل** هي ما يعكس طبيعة الموجودات سواء في ضبط **العلاقات الداخلية المكونة** لها، أو في ضبط **العلاقات الخارجية الواشجة** فيما بينها أفقيا أو عموديا. ولعل هذا أيضا هو ما جعل ابن رشد يلخص «القوانين الكلية لجميع الأمم أو لأكثرها»[4]، ثم جعل رواد الاتجاه الفلسفي **يتوحدون تحت راية تفهيم الصناعة بالتجنيس عَالِيه وسافِلِه**، وذلك في أفق تشييد تصور منطقي كلي حول أساليبها.

---

(1) نفسه 12.

(2) مشكاة المفاهيم/ م.س. 98.

(3) نفسه 98-99.

(4) نفسه 79.

المبحث الثاني

حَول طَبيعة "التَّجنيس" عندَ السِّجلمَاسي

من أين ينبع "التصوُّر" المنطقي الكُلِّي، عند السجلماسي، حول "أساليب" البيان العربي؟: هل من تلك البنيات التجريدية المثالية، المتمثلة في مادة "الحد" وصورته؟، أم من شواهدها المادية الواقعية، المتمثلة في صورها البلاغية الجزئية ؟.

الملاحظات الأولية الآتية، قد تضيء بإيجاز:

أ- إن بناء تصوُّر كلي حول أسلوب من أساليب البيان العربي، يتحقق عند السجلماسي: **بنسج علاقة جدلية بين "المفهوم" المنطقي المجرد لذلك الأسلوب، وبين "الماصدق" المنطقي المشخص لحقيقة ذلك الأسلوب** ومرتبته من شجرة الصناعة البلاغية الكاملة.

ب- إذا كانت رتبة **ذلك الأسلوب محددة لطبيعته الجنسية أو النوعية**، وأن ذلك لا يكون إلا بالبحث في "الماصدق"، فإن هذا "الماصدق" الأسلوبي، عند السجلماسي، **يُشتقُّ في العادة المنطقية من "المفهوم"**، وهذا موصول الآصرة بحقيقة الأسلوب الثاوية في تربة البيان العربي.

ج- إذا كان "المفهوم" الأسلوبي يُشيَّد، عنده، بالتعريف، وأن "الماصدق" الأسلوبي يُشيَّد بالتجنيس والتصنيف: فإن مركز الثقل – في مشروع بناء تصور منطقي كامل حول شجرة الأساليب البيانية – هو لجناح التجنيس دون التحديد، مع عدم إلغاء أهمية الأخير. ويمكن استخلاص شواهد هذه الأطروحة من:

2-1: ميثَاق قِراءَة "المنزع":

وبه تبدو فاتحة هذا الكتاب، على شكل دعوة تعاقدية، مرسلة من قبل السجلماسي إلى قارئ منزعه، وذلك من أجل الاتفاق المبدئي على شروط مفهومية أولية، تقوم بوظيفة المراقبة الذاتية لنسق المشروع الذي يبغي بيانه، ويلتمس تبيُّنه من قبل المرسل إليه: لأن هذا "الميثاق/ الفاتحة" هو الذي يبني موضوع المنزع، وأن مصطلحات هذا "الميثاق" هي من سيساعد المرسل إليه على تلقي مضامين الكتاب وإنتاج المعنى الكلي في منزعه، بدون مخاطر في التأويل.

يتكون إذن "**ميثاق قِراءَة**" مشروع السجلماسي، في المنزع، من مجموعة من البنود المنهجية المطلوب التعاقد حولها. قال: "وبعد: فقصدنا في هذا الكتاب الملقب بكتاب "المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع":

=: "إحصاء: قوانين أساليب النظوم، التي تشتمل عليها الصناعة الموضوعة لعلم البيان وأساليب البديع،

=: "وتجنيسها في التصنيف،

=: "وترتيب أجزاء الصناعة في التأليف: على جهة الجنس والنوع،

=: "وتمهيد الأصل من ذلك للفرع،

=: "وتحرير تلك القوانين الكلية،

=: وتجريدها من المواد الجزئية، بقدر الطاقة وجهد الاستطاعة"[1].

ويكشف "ميثاق القراءة" عن ثلاثة دوائر مفهومية:

أ- اختفاء مصطلح "التعريف" تماما من ديباجة الميثاق.

ب- بروز مصطلح "التجنيس"، بكافة مستوياته العالية والسافلة: تصنيفا وتقسيما: وذلك على شكل ثنائيات منطقية متراتبة، هي: "الإحصاء/ التجنيس" - "الترتيب/ التمهيد" - "التحرير/ التجريد".

ج- مركزية مهمة "التجنيس" وشموليتها: تتمثل في هيمنتها الضمنية على مهمة "التعريف" وأفق بناء "التصور".

ومن مجموع هذه الملاحظات يمكن استنتاج بنيات محصلة لمشروع السجلماسي البرهاني في كتابه "المنزع البديع"، ومن أظهرها:

أولا: بِنيَة التَّجنِيس المَقُولي العَالي:

وهذه مرحلة منطقية تصنيفية ذات مرجعية أرسطية: وتتكون، في الميثاق، من أفق: **تجنيس القوانين**: وهذا سيتحصّل، عنده، بمراحل أظهرها: **إحصاء** أجناسها العليا طبقا لبنية المقولات الأرسطية الكلية العشرة: وهذا لن يتحقق، عنده، إلا: **باستيفاء** طبائعها الجنسية الكلية، المتحكمة من بعد في تجنيس قوانين أساليب الخطاب البلاغي العربي. ثم **بتصنيف** تلك القوانين الأسلوبية الكلية المجردة، التي هي بمثابة الأسلاك الحقيقية الناظمة لصناعة الخطاب البلاغي، وهذه بدورها هي ميدان اشتغال علم الأسلوب. وكل هذا لن يتحقق عنده سوى **بإحصاء** معادلاتها الاصطلاحية العليا.

---
(1) المنزع البديع/ م.س. 180.

ثانيا: بِنيَةُ التَّجنِيس المَقُولي السَّافل:

وهذه مرحلة منطقية تقسيمية، ذات مرجعية رواقية. وتتكون، في الميثاق، من **تشجير الأساليب**. وهذا سيتحصّل، عنده، من مرحلتين:

أ- **استيفاء الترتيب لمفاصل صناعة الخطاب البلاغي على وفق الأجناس المقولية العشرة بأنواعها الافتراضية التي يقتضيها استيفاء القسمة المنطقية.**

ب- **تمهيد تلك المفاصل الأسلوبية العالية تمهيدا خاصا، يجعل منها مجرد وسائل وخادمات للأنواع الأسلوبية المتحدِّرة منها، فمبدأ استيفاء الأجزاء النوعية هو الهدف لا الأجناس العليا؛ وهذا ما يحقق مبدأ التجنيس للقوانين سواء كانت مقولية مجردة أم أسلوبية مشخصة.**

2-2: بِنيَةُ تَحصِيل التَّصوُّر من التَّجنِيس:

وهذه مرحلة منطقية تصوُريَّة، ذات مرجعية رواقية/إسلامية. وتتكون، في الميثاق، من تحقيق فرضية **التفهيم بالتجنيس**. وهذا سيتحصل، عنده، من مرحلتين:

أ- **تحرير القوانين**: وهذا يتحقق، عنده، بواسطة بناء حد منطقي مطابق في قوته التعريفية لقوة تلك القوانين الأسلوبية، يحررها من بعدها التجريدي المقولي ويسمها ببعد أسلوبي عملي.

ب- **تجريد القوانين**: وهذا يتحقق، عنده، بواسطة النزول إلى ميدان التركة البيانية الموروثة، وانتخاب الشواهد والمعادلات الموضوعية من نسيج العبارة البلاغية الأصيلة. مع الاعتراف بأن قدرة هذا النسيج البياني على التمثيل لامتناهية، في حين أن المقولات المنطقية، مهما كانت كلية، فهي متناهية.

وهكذا يمكن الاستنتاج بأن أفق هذا '**الميثاق**' يؤشر على عدد، من المظاهر: منها: **أن أساس مشروعه التجنيسي** في كتاب المنزع هو '**منطق التصورات**'، لا '**المنطق الصوري**' برمته. وغاية مشروعه، فيه، هي الكشف عن نسيج التناسب المنطقي والأسلوبي المتشعب في تركة البيان العربي، السابقة في الوجود عليه. وثانياً: أن **حقيقة مشروعه التجنيسي**، تهجس بوعيه الخفي بعسر '**التحديد**' **المنطقي** لمفاهيم الأساليب البيانية العربية: فإذا كان البحث في أجناس الظواهر البلاغية وأنواعها - بالمعنى الأرسطي - هو بحث في ماهياتها وحقائقها، فإن الذي سيختلف، عند السجلماسي أمران: **الأول**: هو البحث عن قراءة بديلة للماهية الأرسطية ومكوناتها. **الثاني**: هو البحث عن وسائل بديلة للتعريف ومكوناته؛ هكذا ستهيمن على بنية 'الميثاق' مصطلحات 'التجنيس' وتختفي مصطلحات 'الحد'. وثالثاً: أن **أفق مشروعه التجنيسي**: يتضمن عناصر منطقية متنوعة:

أ- **العنصر الأرسطي**: ويتجلى في التجنيس العالي الأفقي بالتصنيف.

ب- **العنصر الرواقي**/الفورفوري: ويتجلى في التجنيس السافل العمودي بواسطة الـشجرة الفورفوريـة الشهيرة، وهذه ذات **أصول أفلاطونية** تنزع إلى تعريف الشيء بواسطة القسمة المنطقية المتشعبة.

ج- **العنصر الإسلامي**: ويتجلى في استبدال "الحد الماهوي" بالرسم، وتعريف الماهية بتعريف الاسم.

الفصل الثالث

حَول مَنطِق "التَّجنِيس العَالي" في مَشروع "السِّجلمَاسي"

المبحث الأول

مُلاحَظَات أوَّلِيّة حَول "التَّجنيس العالي" في كِتَاب "المَنزَع"

ينطلق مشروع السجلماسي، ضمن كتابه 'المنزع البديع' على ضوء منهجية تحصيلية شمولية؛ لتضع أولا: **المفاصل الكلية الناتجة عن رحلة التجنيس الطويلة والمركبة**، والتي كان ميدانها الأمثل هو تركة البيان العربي السابقة عليه، بكل ما تختزنه من معادن أسلوبية نفيسة ومنابع نقدية ثرّة وأعماق فكرية رائعة وأبعاد فلسفية ممتدة في المستقبل بقدر امتدادها في عمق الثقافة العربية الإسلامية.

وتأتي الديباجة التأسيسية، لهذا الكتاب، لتعلن عن صورة ذلك 'المنزع البديع' في **إعادة بناء نسق البلاغة العربية** وتنظيم ما قد يكون لحقه من فوضى إسمية أو مفهومية[1]؛ وذلك عن طريق استثمار إمكانات هذا الخطاب المنطقية الداخلية، وأوجه تفاعلاتها الخارجية، من أجل الحصول على صيغة وزاوية نظر جديدتين متمثلتين في تركيب – لصناعة البلاغة – جديد. لذلك نراه يعلن عن هذا التركيب منذ الانطلاق الأول، مصرحا بأن"هذه الصناعة الملقبة بعلم البيان، وصنعة البلاغة والبديع، مشتملة على عشرة أجناس (عالية) وهي: الإيجاز، والتخييل، والإشارة، والمبالغة، والرصف، والمظاهرة، والتوضيح، والاتساع، والانثناء، والتكرير"[2].

وإن تأمّلاً أوليا لهذا الإعلان التحصيلي الابتدائي، يفضي إلى استخلاص مؤشرات:

أولا: أن عملية 'البحث' عن 'الجنس العالي' المنطقي المجرد في ذاته، هي **البداية الضرورية لأفق التجنيس**: وهذا يستدعي، عند السجلماسي، **استحضار** معاني المقولات المنطقية العشر"بالنحو الذي قد قاله

---

(1) يقارن بالأثر الأرسطي/ م.س. 702-703. والتلقي والتأويل/ م.س. 61.

(2) المنزع البديع/م.س. 180.

الحكيم[1] أرسطو[2]؛ باعتبارها أساساً مرجعياً لتجنيس الأساليب البلاغية العليا، "حتى يتعرف العقل طبيعتها[3]. ونجد هذا الحرص واضحا في مثل قوله في جنس "المظاهرة": "ينبغي أن نُقدِّم الفحص أولاً في هذا الجنس عن "المزايلة" و"المواطأة" هل يمكن إرقاؤهما إلى جنس واحد يعمُّهما ويُحمل عليهما حملاً تُعرف به ماهيتهما، ويشتركان في جوهره المشترك لهما، فيمكن إثبات هذا الجنس (على الوضع) الذي نروم فيه وهو إنزاله جنسا عاليا.."[4].

ثانيا: ارتباط التصنيف المقولي العالي لأجزاء الصناعة "الملقبة بعلم البيان"، **بثلاثة أفعال موازية له،** في أثناء المنزع: **الأول: انتزاع "الأمر الكُلِّي"**[5] من الأسلوب البلاغي العالي، ثم حمله على ما تحته[6] باعتباره جوهرا مشتركا بينها[7]. **الثاني: وضع "اسم" خاص لهذا "الأمر الكلي"**[8]، دال بالنقل والاصطلاح على حقيقته وجوهره[9]. الثالث: **وضعُ "قول جوهرٍ بحسبِ" ذلك الأمر الكلي،** يُعرِّفه ويُخرجه من خفائه: "وإنما يعترض الشك فيه من قبل خفائه في ذاته، وأنه ليس له اسم يدل عليه، ولا قول جوهر بحسب دلالة الاسم في هذه الصناعة[10].

وهذا كله يعني أن هذا "التصنيف" المقولي للأجناس، المشيد على "النهج الصناعي"[11]، **يستبطن بالضرورة غايته المتجسدة في أفق "تفهيم الصناعة[12] "الكاملة**[13].

---

(1) نفسه 364.

(2) المقولات مبحث أرسطي يدور حول مفاهيم منطقية أساسية. ومن عنوانه يبدو أنه مبحث في "المقولات"؛ أي في الحدّ والأوجه التي تقال في الوجود. والفصول الستة الأخيرة من هذا المبحث، اطلق عليها اسم"لواحق المقولات". ويرى الأستاذ عبد الرحمن بدوي بأن هذه الفصول الأخيرة ليست من عمل أرسطو، بل من عمل احد تلاميذه الأوّلين، ويخصّون منهم ثاوفرسطس وأوذيموس، وإن كان فيها روح أرسطو سائدة. يراجع: منطق ارسطو/ م.س. 1/10-11. وتطور المنطق العربي/ م.س. 28.

(3) الأثر الأرسطي/ م.س. 703. ولعل هذا بمثابة التاسي بأرسطو الذي وضع "المقولات العشر" ليبحث في كيفية تعرف العقل للعالم الخارجي بواسطتها. يراجع: تاريخ الفلسفة اليونانية/ م.س. 120. نقلا عن الأثر الأرسطي/ م.س. 703.

(4) المنزع البديع/ م.س. 364.

(5) نفسه 366.

(6) يقارن بقول السجلماسي: "والمحمول كذلك هو الجنس". نفسه 182.

(7) نفسه 366.

(8) يقارن للتمثيل بقوله في جنس "الاتساع": "والاتساع هو اسم مثال أول منقول إلى هذه الصناعة، وهو بجهة تخصيص عموم الاسم على إمكان الاحتمالات الكثيرة في اللفظ الواحد، بحيث يذهب وهم كل سامع سامع إلى احتمال احتمال من تلك الاحتمالات، ومعنى معنى من تلك المعاني". نفسه 429. ويقارن بقوله في جنس "الإيجاز"، ص 182.

(9) نفسه 366.

(10) نفسه 366.

(11) نفسه 524.

(12) نفسه 524.

(13) نفسه 376.

ثالثا: ارتباط مفهوم "اكتمال الصناعة" بمفهوم "اكتمال التصور" حول أجناسها البلاغية في مرآة العقل:

ولعل هذين المفهومين محكومان، عند السجلماسي، باستيفاء التجنيس العمودي لكل جنس بلاغي عال. وهذا ما يستند عنده، على مفهوم "التواطؤ" في المنطق: "وذلك أنه إنما يُوَفَّى قول جوهر التواطؤ في النظريات بهذا المعنى، من هذا اللفظ الواحد الدال على أشياء كثيرة من أول ما وُضِع، ويدلّ على معنى واحد يعمّها، وهي الطبيعة السارية في الكثرة"[1].

---

(1) نفسه 397.

المبحث الثاني

خَصَائص "التَّجنِيس العَالي" في كِتَاب "المَنزَع"

وضع السجلماسي الأجناس البلاغية العشرة استنادا على طائفة من الخصائص المنطقية المتعلقة بمفهوم "الجنس" وطبيعته. ولعل هذا الموضوع يمثل أقوى مظاهر الحضور الأرسطي في كتاب "المنزع"[1]. ويمكن تحصيل أهم تلك الخصائص في:

أولا: مبدأ استقلال "الجنس العالي":

فهو جوهر كلي "لا يترتب تحت شيء، ولا يُحمل على جنس آخر أصلا"[2]. وهذا يؤدي عنده غالبا إلى مراعاة هذه الاستقلالية الوجودية في تجنيس الأجناس العالية، لأن عدم مراعاة هذا الاستقلال سيوقع لا محالة في الخلط بين جواهرها في التصنيف، وإدخال بعضها في بعض "وحمله عليه"[3]. ويستدرك السجلماسي على مثل هذا بكون مبدأ الاستقلال في هذا الجوهر العالي، قد لا يعني بالضرورة تضادا، ذلك بأن "الجوهر لا يُضاد الجوهر"[4] لكن يُقابله. لذلك فإن أهمية التشديد على مبدأ الاستقلال بين الأجناس تبدو واضحة حين تطبيق مقولتها على المعاني الكلية في الخطاب البرهاني أو البلاغي، وهكذا يتقرر في الصناعة النظرية أن الأجناس العالية ليس يُحمل بعضها على بعض، ولا يدخل بعضها ولا يترتب تحت بعض، لتقابل الطبيعتين والحقيقتين والذاتين وقولي الجوهر وتباينهما، ولأنه ليس أن يترتب أحدهما تحت الآخر، (وأن يُحمل أحدهما على الآخر) بأولى من دخول الآخر تحته وحمله عليه[5].

ثانيا: مبدأ استقلال "النوع القسيم" الذي تحت "الجنس العالي":

لقد امتدت ظلال تلك الاستقلالية المقولية التي في جوهر "الجنس العالي" إلى "النوع القسيم" الذي تحته، فأصبح هو الآخر جوهرا مستقلا بذاته، وهكذا فهو، عند السجلماسي "لا يُحمل على قسيمه ولا على نوع آخر تحت جنس آخر، ولا يترتب تحته من قبل ارتقائهما معا إلى جنس يعمّهما معا، وارتقاء واحد واحد من النوعين اللذين تحت جنسين عاليين إلى جنس غير الجنس الذي يرتقي إليه الجنس الآخر"[6]. وفي مقابل

---

(1) يقارن بالتلقي والتأويل/ م. س. 62-63. والأثر الأرسطي/ م.س. 705-709.

(2) المنزع البديع/ م.س. 290.

(3) نفسه 289.

(4) نفسه 384.

(5) نفسه 289.

(6) نفسه 290.

هذه الاستقلالية التي هي في جوهر "النوع القسيم" أيضا، نجده ينتظم بصرامة بمنطق "النسبة الشبهية" تحت سلالة جنسه العالي، بسبب ذلك "الأمر الكلي" الذي يسري فيه منه بالذات لا بالعرض. ولذلك فإن "الجنس العالي هو منطلق المتشابهات ومرجعها، منه البداية وإليه العودة"[1].

ثالثا: مبدأ انتظام الظواهر تحت "الجنس العالي":

إن نسقا أو بنية ما، عند السجلماسي - وليكن هو نسق "القول المركب" أو نسق "الجسم الإنساني" - لا يجد معنى لانتظامه أو تناسب أعضائه إلا على ضوء مبدأ وجود "الجنس العالي" الناظم لأسلاكه الجزئية، وعناصره المفردة، وذلك في الخطاب البلاغي "إما على الترتيب الأصلي والنظام الطبيعي، وإما لا على الترتيب والنظام"[2]. وكل ذلك يقرأه على ضوء مقولتي "الوضع" و"الكم"، اللتين تجعلان من نسبة الإضافة قانونا عاما للترابط بين أجزاء "المركب" جملة[3]، سواء كان قولا أو جسما.

هكذا تنتظم الأنساق، عنده، ضمن بنية متدرجة قابلة للتجنيس العالي والتجنيس السافل جميعا، بقدر ما هي قابلة للقراءة الصاعدة أو النازلة جميعا[4].

---

(1) التلقي والتأويل/ م.س. 63.

(2) المنزع البديع/ م.س. 341.

(3) نفسه 338.

(4) يقارن ب341-344.

المبحث الثالث

مَظَاهِر تَطبِيق "التَّجنِيس العَالي" في كِتَاب "المَنزَع"

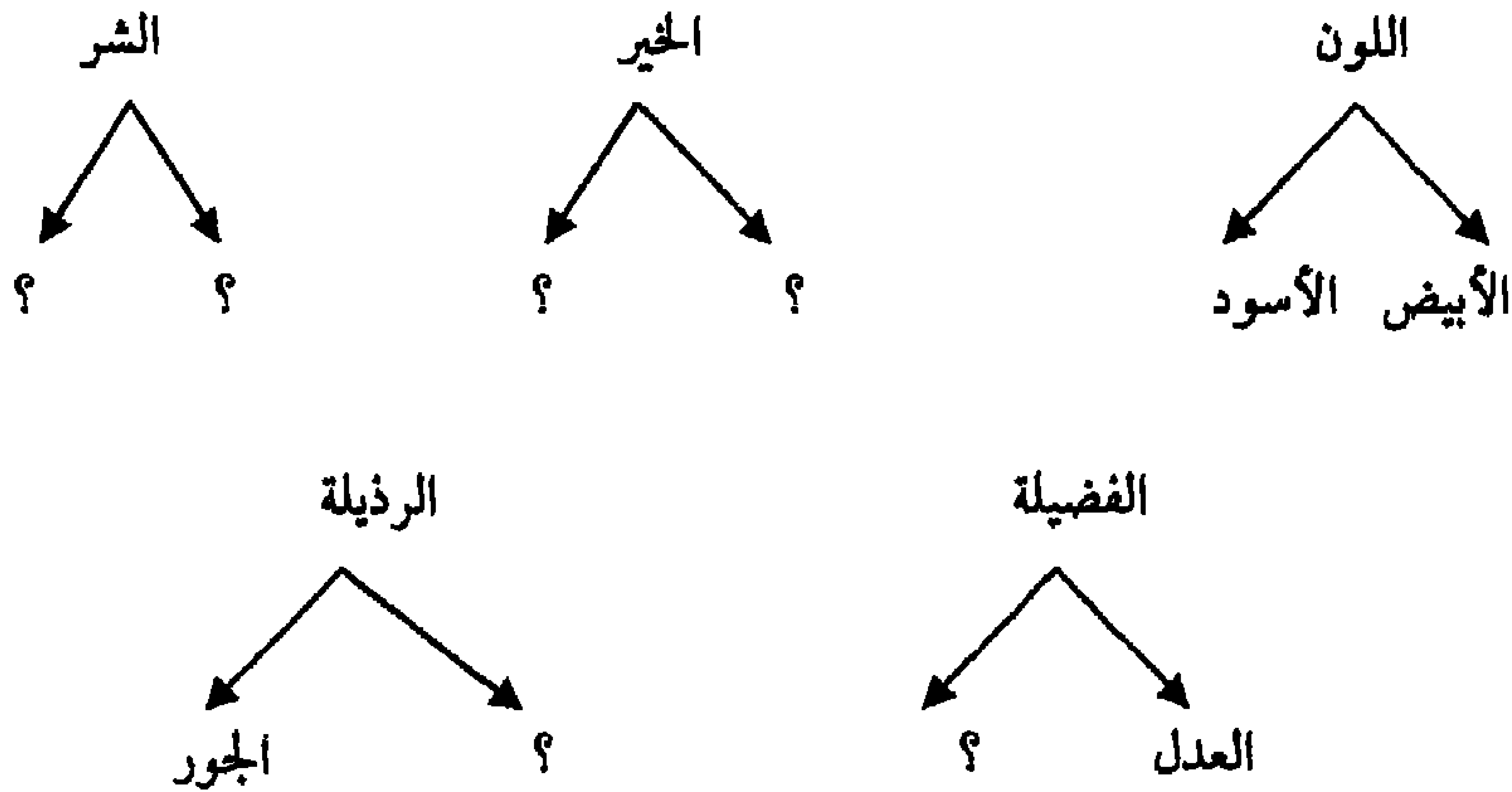
3- 1: في تَجنِيس المُفرَد:

أولا: تَجنِيس "الجَوهَر المَقُولي":

وهذا، في المنزع، عبارة عن تشييد صور منطقية للمعقـولات الجوهريـة في الـنفس. ولـذلك تبـدو الغاية منه عند السجلماسي؛ ماثلة في أفق تنظيم المثالات العليا المجردة، وتركيزها عبر صـيغ منطقيـة معقولـة ليسهل تصوّرها في مرآة العقل. هكذا ينطلق صاحب المنزع في هذا التجنيس، من كتاب "المقولات" الأرسطي، مبينا ذلك من بداية الأمر بقوله: "قد يكون خليقا أن نتدبر ذلك بالنحو الذي قاله الحكيم في أخريات قوله في المتقابلات من كتاب "قاطغورياس" وهو كتاب "المقولات"[1].

والحق أنه ينطلق في ذلك من مبدأ "التقابل" الناتج عن التضاد الحاصل في طبـائع بعـض المعقـولات المجردة، وهذا التقابل ينسج في الغالب حدودا صارمة – من زاوية الرؤية المـشّائية – بـين جواهرهـا المثاليـة. ولذلك فلابد من تجنيسها عبر صنافة منطقية لا تتوفر ضمنها خيـارات كـثيرة يـسهل معهـا توليـد إمكانـات مستجدة، هكذا "يجب في كـلا متـضادّين إمـا أن يكونـا في جـنس واحـد بعينـه، وإمـا أن يكونـا في جنسين متضادّين، وإما أن يكونا أنفسهما جنسين"[2].

وهكذا يمكن تجنيس هذه الحالات المثالية عبر خطاطات معروفة :



---

(1) نفسه 364.

(2) نفسه 364-365.

نجد السجلماسي يقتبس هذه الخطاطات من أرسطو الذي يحللها في قوله: "فالأبيض والأسود في جنس واحد بعينه، وذلك أن جنسهما: اللون. فأما العدل والجور ففي جنسين متضادين، فإن الجنس لذاك: الفضيلة، ولهذا: الرذيلة. وأما الخير والشر فليسا في جنس واحد، بل هما أنفسهما جنسان للأشياء"[1].

ثانيا: تجنيس "الجوهر الأسلوبي":

ترى ما هو هذا "الشيء" المستهدف تجنيسه في "الأسلوب" المعيّن عند السجلماسي؟. بصيغة أخرى: ما طبيعة ذلك "الشيء" الخاص، الذي على أساسه يُصنَّف ذلك الأسلوب المعيَّن "جنسا عاليا"؟.

أظهر المؤشرات، في "المنزع"، تدل على أن هذا "الشيء" الخاص المُحكَّم في التجنيس العالي هو ذلك الأمر "الكلِّي البسيط المحمول على الشيء من طريق ما هو، وهو الجنس"[2]. تبدو أهمية هذا الأمر الكلي البسيط في كونه ذا طبيعة شمولية، لأنها تدل ابتداءً على أشياء كثيرة من أول ما وُضِع"[3].

وإذن فهذه الطبيعة الكلية هي ترجيحا، ذلك العامل الذي يجعل أسلوبا ما حائزا على درجة "الجنس العالي"، لأنه - وبسببها - يصبح دالاً على "معنى واحد"[4] ينقسم كالخلية الحية في أنواع أسلوبية سليلة، من أجل أن "يعمّها وهي الطبيعة السارية في الكثرة"[5].

وفي هذا المدار، يمكن اقتراح مستويين من مستويات تجنيس "الأسلوب العالي" في "منزع" السجلماسي:

المستوى الأول: وفيه يمكن اعتبار "التخييل" معادلا منطقيا لمقولة "الجوهر"، واعتبار باقي الأجناس البلاغية العالية التسعة المتبقية: أعراضا ذاتية - كلية و عالية - لجنس "التخييل". وذلك استنادا على كون مقولة "الجوهر"[6]. عند أرسطو هي الأعلى مقاماً ورتبة، وأن باقي المقولات الأخرى[7] تمثل أعراضا محمولة عليه[8]، أو منسوبة إليه[9] وموازية له. وهكذا يفضي هذا التجنيس الأول إلى خطاطتين:

---

(1) نفسه 365.

(2) نفسه 408.

(3) نفسه 397.

(4) نفسه 397.

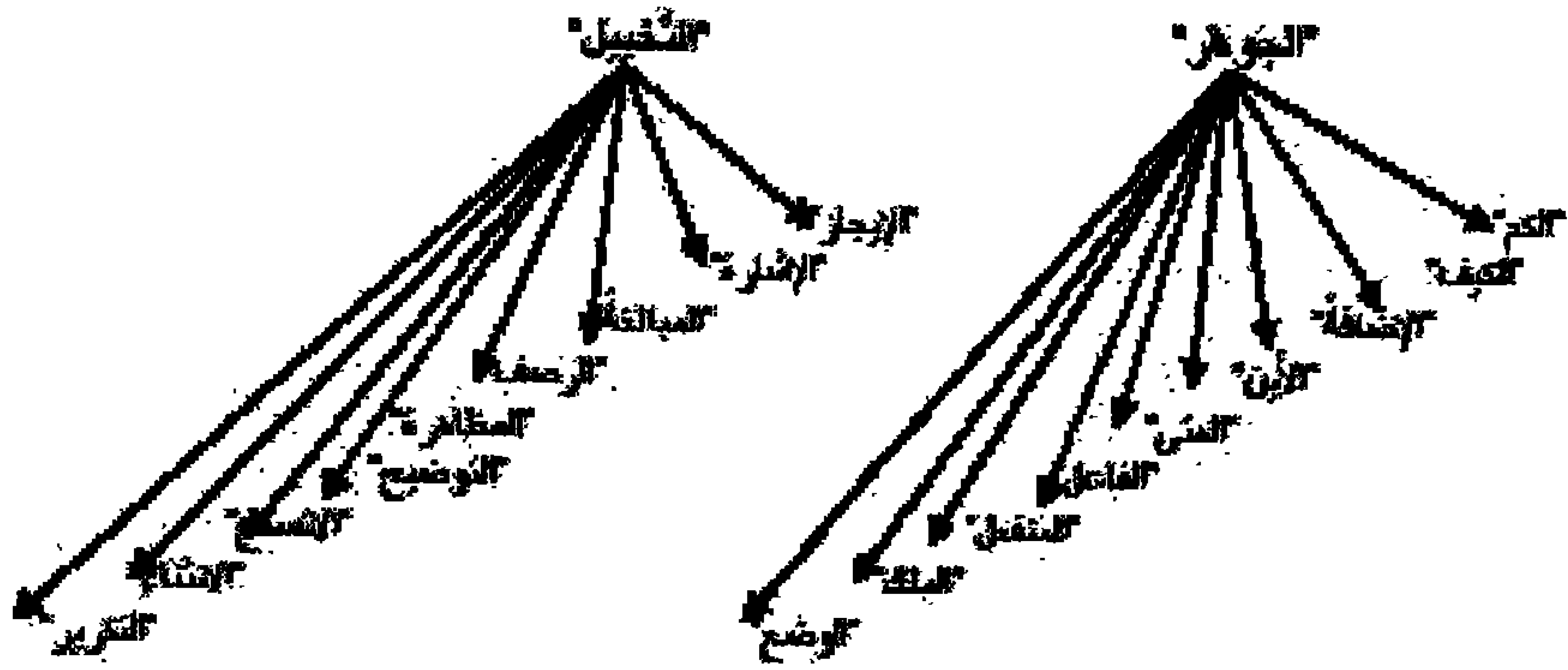
(5) نفسه 397.

(6) يراجع مفهوم الجوهر ضمن شجرة المصطلحات المنطقية. ج2.

(7) وهي "الكم والكيف والزمان والمكان والإضافة والفاعل والمنفعل وله والوضع".

(8) الرسائل الفلسفية للكندي: يعقوب بن إسحاق الكندي. تت: عبد الهادي أبو ريدة. دار الفكر العربي. مطبعة الاعتماد/ مصر. الطبعة1/ 1951. ص 366.

(9) تفسير ما بعد الطبيعة/ م.س. 305.



بذلك يصبح "التخييل": "جنسا أعلى"، محمولا بجوهره وساريا بطبيعته الكلية في كافة الأساليب العشرة المتبقية. وهذه الأخيرة تصبح أجناسا عالية موازية، وبنفس الدرجة تصبح "أنواعا عالية" أو "أجناسا وسيطة" بين الجنس الأعلى – وهو: "التخييل" – وبين الأنواع البلاغية المتوسطة والقسيمة والسافلة، وهي "أجزاء الصناعة الكاملة".

المستوى الثاني: وفيه يمكن اعتبار "**التخييل**" جوهرا أسلوبيا نابعا من جنس أعلى منه وهو: "علم البيان"، **وساريا بطبيعته الكلية البسيطة في أنواع متحدرة عنه. والمعنى أنها أقرب الأنواع إليه، وأظهر منازل التخييل، لا أنها هي المنازل الوحيدة**. والسجلماسي ينظر إلى هذا الأسلوب من هذه الزاوية، لذلك يقول: "هذا الجنس من علم البيان، يشتمل على أربعة أنواع تشترك فيه ويُحمل عليها من طريق ما يُحمل المتواطئ على ما تحته، وهي: نوع التشبيه، ونوع الاستعارة، ونوع المماثلة – وقوم يدعونه: التمثيل – ، ونوع المجاز"[1].

على أن الإشارة، في هذا السياق، تبدوضرورية إلى ظاهرة **التعاضد بين المستوى الأفقي التصنيفي للتجنيس العالي، وبين امتداداته التقسيمية العمودية**. ولعل من دلالات ذلك التعاضد أن **مفهوم التصنيف المقولي** عن طريق التجنيس العالي قد لا يحصل على معناه المكتمل سوى في امتداداته الوظيفية البعدية والمتمثلة في **التشعيب الشجري** لأنواع الجنس العالي، وذلك يخدم لاشك **مبدأ انتظام الأساليب** ضمن سيرورة منطقية على مستوى **تصور أكمل** لها، يتخذ من أطروحة الجنس الأسلوبي العالي مركزا رئيسيا لمنظومة التصورات الجزئية التي تتخذ من تركة البيان العربي مرتعها الخصيب. وهذا هو الذي يكشف الضوء عن طبيعة ذلك **المنزع البديع** الذي من منابعه التجنيسية نسج السجلماسي **مشروعه ومنهاجه**.

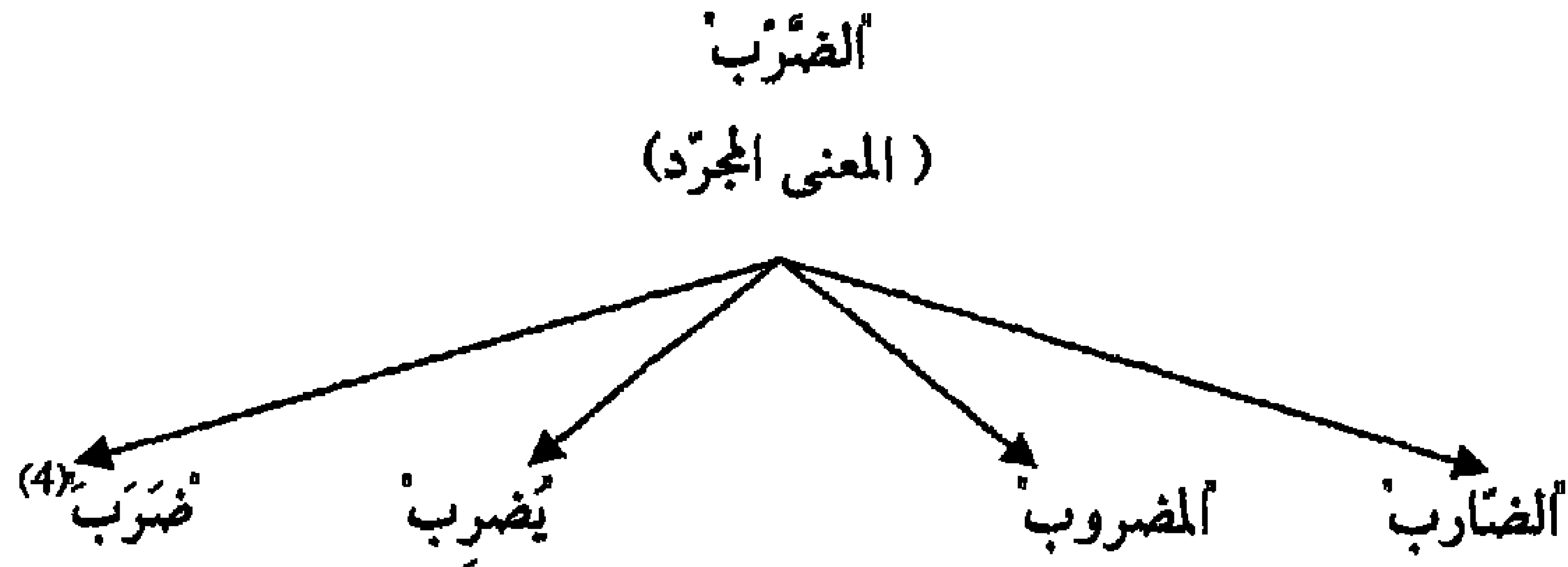
(1) المنزع البديع/م.س. 218.

ثالثا: تَجنيس "المثال":

تبدو اللغة عند السجلماسي كسيرورة بعيدة المدى من التوالدات والاشتقاقات اللفظية، التي تولّد بدورها وتشقّق سيرورة دلالية تعادلها في امتداد أطرافها. هذه السيرورة إنما تبتدئ، عنده، من منبع مثالي هو بمثابة "المادة التي منها التصريف"[1]. وهذه المادة الأولية هي ما يسمّيه بـ"المثال".

نجده في هذا السياق يفتتح سيرورة التجنيس بتعريفه أولاً. قال: "والمثال هو اللفظ الدال على المعنى المجرّد في الذهن، عن كل ما شأنه أن يقترن به"[2]. هذا المثال المتعالي يحتاج بطبيعته إلى آلة منطقية لتوضيحه للعقل، وذلك يتحقق عند السجلماسي أولا بواسطة التجنيس، مثال ذلك: "لفظ البياض، الذي يُدلّ به أولا على المعنى مجرّدا في الذهن، ثم يُغيّر إلى الأبيض، فيُدلّ به على وجود معنى البياض في موضوع"[3].

ومثاله أيضا:



رابعا: تَجنيس "الاسم المُشتَرَك":

إذا كانت ميزة "الأسماء"، عند السجلماسي، "أنها في أصل الوضع هي على التباين وذلك بالذات، والاشتراك فيها بالعرض"[5]، بمعنى أنها أجناس عليا وجواهر تستقل بذواتها عن بعضها البعض، فإن "الاسم المشترك" يمكن أن يكون، من وجهة نظره، من أقوى مثارات الغلط في مجال الاصطلاح وفي مجال التفهيم الصناعي[6]، لذلك يجري عليه آلة التجنيس المنطقية من أجل تجريده من آفته تلك. وهكذا يصبح الاسم الدال على المعاني المتجانسة جنسا عاليا، والمعاني المدلول بها عليه أنواعا له، لكن أهمية التجنيس في هذه الحالة تتكثف في آلة تصنيف تلك المعاني المتجانسة وترتيبها ضمن صنافة متدرجة من أجل تمهيد الأصل

---

(1) المنزع البديع/ م.س. 390.

(2) نفسه 390-391.

(3) نفسه 391.

(4) نفسه 391.

(5) نفسه 442.

(6) يقارن بـ377 و415.

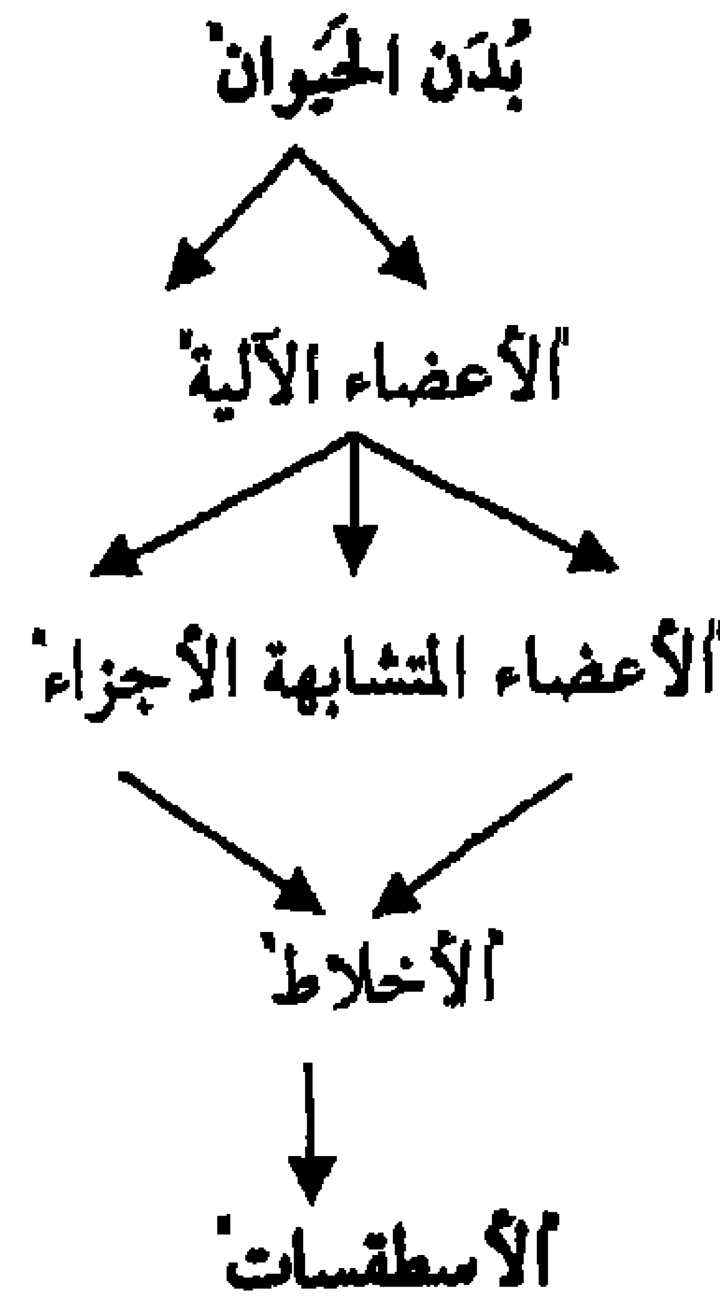
الأعلى للفرع الأدنى، وكل ذلك يصب في مصبٍّ واحد هو انتخاب المعنى المركزي بالقياس إلى سياق التجنيس وموضوعه. لذلك تُقرر في النظريات من الوُصاة بأنه متى قصدنا إلى تصور المعنى المدلول عليه بالاسم المشترك أو المشكك، فينبغي أن نقسم الاسم إلى جميع المعاني التي يدل عليها، ونلخص المعنى المقصود منها، ونطلب تصوُّره بما يخصّه، وإلا غلطنا فإخذنا المعاني الكثيرة على أنها معنى واحد[1].

3- 2: في تَجنِيس المُركَّب:

أولا: تَجنِيس "الأحيَاء":

يرى الأستاذ محمد مفتاح، بأن أرسطو انطلق من مبدأ استقلالية الجوهر الفرد العالي، وعلى أساسه قام بتصنيفاته في علم الأحياء، وتبعا لذلك أنجز تصنيفاته للأجناس الأدبية ومختلف النظم الاصطناعية[2]. والواقع أن السجلماسي لم يحد عن هذا النهج الأرسطي في تجنيس "بدن الحيوان"[3]، باعتباره نسقا جنسيا كليا حياً لا ركاما من العماء. لذلك نجده ينظر إليه في "التحليل"[4]، في كليته الجنسية العليا أولاً، فيقيم "جملته في الذهن"[5].

وهكذا يبدو عنده "بدن الحيوان" جنسا عاليا، من خلال الخطاطة التالية:



(أبسط ما منه تركب[6]) [7]

---

(1) نفسه 210.

(2) التلقي والتأويل/م.س. 62.

(3) المنزع البديع/م.س. 342.

(4) نفسه 343. ويراجع "التجنيس السافل" لاحقا.

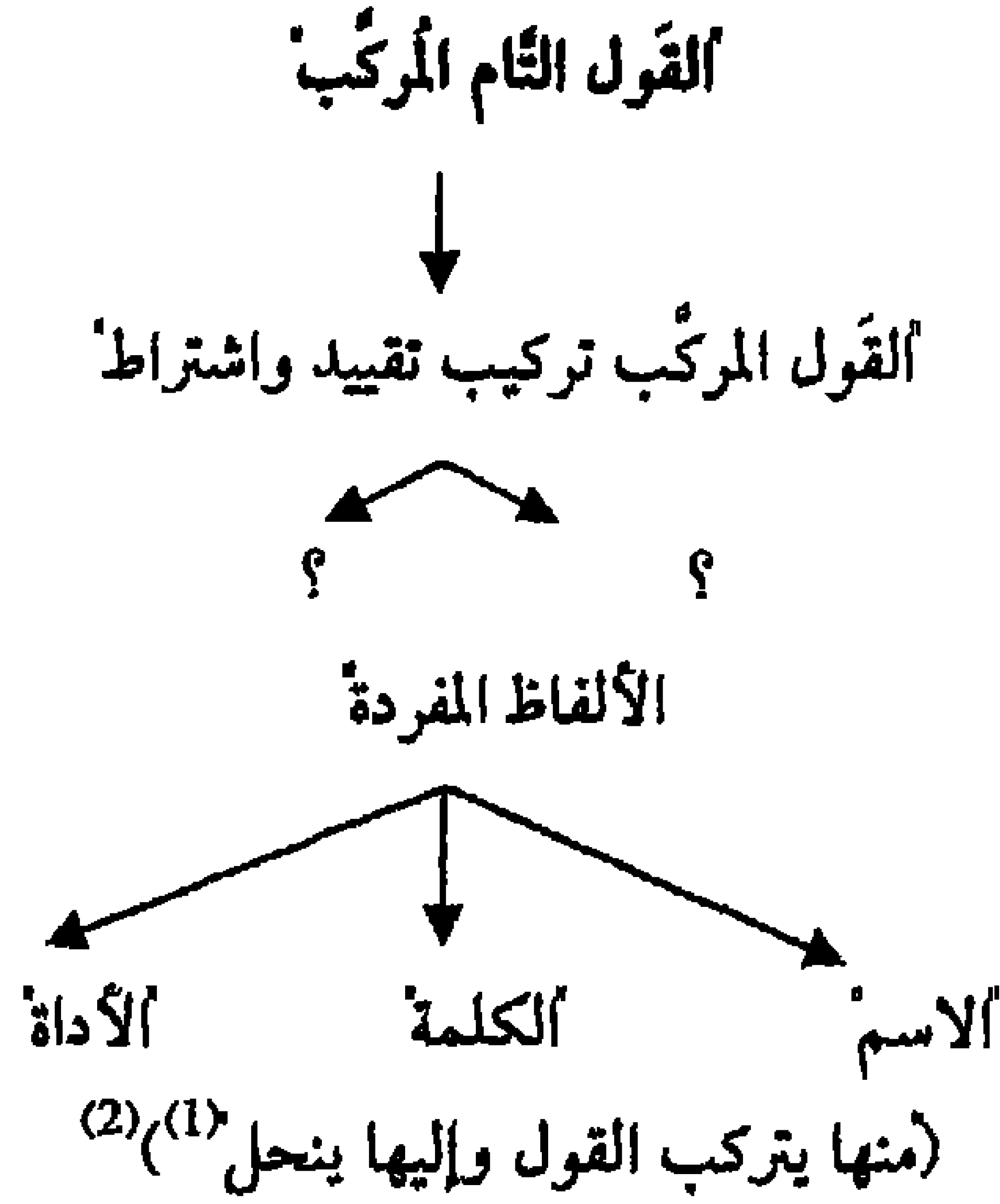
(5) نفسه 343.

(6) نفسه 342.

(7) نفسه 342.

ثالثا: تجنيس "القول المركّب":

يوظف السجلماسي صنافة تجنيس "بدن الحيوان" كخلفية قاعدية لتجنيس "القول المركب"، منظورا إليه كبنية دينامية حية متفاعلة، تماما كأي كائن حي. لذلك نجده ينظر إليه في التحليل في كليته الجنسية العليا، التي تكشف عن اشتماله على أمر كلي يسري فيما تحته من أنواع عضوية نسقية. ويمكن التدليل على هذا في الخطاطة التالية:



(1) نفسه 341.

(2) نفسه 341.

ثالثا: تَجنيس "الأسَاليب العُليا":

إن السجلماسي يصنف أساليب البيان العربي انطلاقا من مبدأ نقاء الأجناس والأنواع[1] – وذلك حتى تصبح بمنزعها الجديد[2] متكونة من عشرة أجناس عالية، بدل التقسيم الثلاثي[3] – والأستاذ محمد مفتاح يلاحظ أن صاحب المنزع يجعل المسافة بين الأجناس متساوية[4] من حيث نقاء المبدأ، والهوية، والشخصية المستقلة[5]، تجعل الترتيب الذي أعطاه إياها في التجنيس غير ذي دلالة واضحة[6].

يمكن اعتبار هذا الاستنتاج مقبولا بالاستناد إلى مبدأ نقاء الأجناس والأنواع الذي اعتمده السجلماسي، وذلك مما يحكم نظرته الداخلية إلى مشروعه في التجنيس. ولكن قد تفضي مقارنة تجنيسات السجلماسي بما يماثلها أو يعادلها في تجنيسات حازم القرطاجني أو ابن البناء المراكشي، إلى استنتاجات أخرى نابعة من زوايا غير زاوية نقاء الأجناس تلك. ويمكن أن يشار هنا إلى بعض الاستنتاجات الأولية حول تجنيسات السجلماسي:

أ- إذا نُظر إلى "عِلم البَيَان" في المنزع، من حيث كونه المدار الجوهري الكلي المهيمن على صناعة البلاغة وأساليب البديع "المُجنَّسة" في أثناء المنزع[7]، فإنه قد يعتبر ضمنيا ذلك "الجنس الأعلى" المحمول على الأجناس العالية العشرة، وتصبح بذلك مجرد أنواع قسيمة ومتوسطة لما فوقها. هكذا قد تختزل "شبكة" الأشجار البلاغية العالية في شجرة واحدة، هي شجرة البيان العربي، والتي يمكن أن تقرأ قراءة صاعدة تُقلب فروعها النوعية إلى عرض السماء ويصبح "عِلم البَيَان" – ذلك الجنس الأعلى – هو منطلق الشجرة ومؤسس البذرة ووالد الثمرة الطيبة. هكذا ينطلق السجلماسي إلى إعادة الاعتبار لهذا الأب الأعلى – الذي عقّه أبناؤه من البلاغيين فحوّلوه إلى مجرد قسم صغير من أقسام "صناعة البلاغة" – وذلك بالإقدام على تجنيس "أبنائه" و"حَفَدَته" من دراري الأساليب، وهو، بذلك، يقصد في الحقيقة إلى تجنيس "علم البيان" في كليّته، وإرجاع تصوره الأكمل إليه.

---

(1) التلقي والتأويل/ م. س72.

(2) يشير الأستاذ عباس ارحيلة إلى أن منزع السجلماسي في تصنيف أجناس الصناعة إلى عشرة من حيث المبدأ، ليس جديدا تماما، لأن "تقسيمه البلاغة عشرة أقسام يذكرنا بتقسيم الرماني الذي جعل البلاغة عشرة أقسام منها: الإيجاز، والتشبيه، والاستعارة، والتلاؤم، والفواصل، والتجانس، والتضمين، والمبالغة، وحسن البيان." الأثر الأرسطي/ م.س. 703.

(3) نفسه 703.

(4) التلقي والتأويل/ م.س. 72.

(5) نفسه 72.

(6) نفسه 72.

(7) يقارن بالتلقي والتأويل/ م.س. 72.

نجد السجلماسي، غالبا، لا يذكر "علم البَيَان"، إلا قرينا مصدريا لصناعة البلاغة" التي هي: "الصناعة الموضوعة لعلم البيان"[1]. كما قد نجده يذكره أحيانا، قرينا مصدريا للأجناس البلاغية العالية، فيقول عن جنس "الإيجاز": "هذا الجنس من علم البيان"[2]. ولعل مثل هذا القول يذكره مع باقي الأجناس[3].

ب- إذا نُظر إلى جنس "الإيجَاز" من حيث كونه جوهرا أسلوبيا كليا، متقدما في الترتيب على كافة الأجناس العالية التسعة المتبقية، فإنه قد يُعتبر "الجنس" المميز، وربما المفضل لدى السجلماسي.
والظن المرجح في تعليل ذلك يستمد قوته من أمرين:
أولهما: الاعتِبَار البَيَاني: ومفاده أن بلاغة العرب في الأصل كادت أن تكون محصورة في: "الإيجاز"[4]. قال الأستاذ الشاهد البوشيخي: "وبذلك صار ضدّ البلاغة كل صنوف العيّ والعجز، وكل أنواع الخطل واللحن، وكل ما فيه تقصير عن المقدار أو مجاوزة له من العيوب"[5]. والمرجح أن هذه العيوب جميعا إنما تتربص بالمتكلم في كل ما هو نقيض الإيجاز في القول. وقد ذكر الأستاذ محمد مفتاح أن ابن البناء المراكشي – وهو الشريك الأمثل للسجلماسي في التجنيس – كان يرتاح "كبعض البلاغيين"[6] "للإيجاز والمساواة، وكان يقبل، على مضضٍ، الإطالة والحشو لأنهما لا مفرّ منهما في اللغة الطبيعية.."[7].
وثانيهما: الاعتِبَار المَنطقي الرِّياضي: ومفاده أن منطق التصورات، والمنطق الرياضي كليهما يشتغلان على مفاهيم علمية تصب في مجموعها في **أفق التناسب** القائم على مبدأ **التوازن والانسجام**، وهذان قد يتوفران في علاقات **التماثل والتوازي والتشابه والتشاكل والتساوي والتطابق والتضمن والتلازم والانجرار** وما أشبه.. أكثر من غيرها من علاقات **التضاد والتكافؤ والتداخل والتناقض** وما أشبه. والعلاقات الأولى تصب جميعها في أفق التركيز والتكثيف والتبئير، وهذا مما قد لا يتوفر مع الإطناب والتوسع في مجاري الألفاظ والمعاني.

(1) المنزع البديع/ م.س. 180.
(2) نفسه 181.
(3) يقارن ب218 و271 و337 و363 و370 و395 و398..
(4) يقارن بمصطلحات نقدية وبلاغية/ م.س. 96.
(5) نفسه 92.
(6) التلقي والتأويل/ م.س. 55.
(7) نفسه 55.

وبما قد يعزز من قوة هذه الفرضية[1]، ائتلاف جنس "الإيجاز" في التصنيف العشري العالي مع جنسين آخرين يصبّان في نفس مصبّ الإيجاز الثري الخصيب، بدل الإطناب الفقير العقيم، مما يفضي في الواقع إلى تشكيل ثلاثية محصّلة لمقاصد البلاغة المبثوثة في تركة البيان العربي، وهذه الثلاثية الجنسية العالية هي: "الإيجاز/ التخييل/ الإشارة". ولعمري إنها لأجناس من تحرّى المعنى الثرّي الكثير، المتحصّل باللفظ النفيس المُتخيَّر.

ج- إذا نُظر إلى جنس "التكرير" من حيث كونه جوهرا أسلوبيا كليا، متأخرا في الرتبة عن كافة الأجناس العالية البلاغية المتبقية، فإنه قد يُعتبر الجنس الأقل أهمية في صنافة "المنزع" التجنيسية.

والظن المرجح في تعليل ذلك، يستمد قوته من أمرين:

الأول: الاعتِبَار البَيَاني: ومن يتأمل أنواع هذا الجنس الأسلوبية، يستنتج أنه يكاد يكون من أشد الأجناس الأسلوبية جنوحا نحو النزعة الشكلانية اللفظية[2]، التي قد تنزلق أحيانا بالكلام العربي إلى رصيف العطالة المغسولة من مكرمة البيان الذي امتاز به الإنسان. وهذا البيان هو ما حصّله الأستاذ الشاهد البوشيخي في قوله: "هو المنطق الفصيح الموضّح للمعنى توضيحا يجعل السامع يفضي إلى حقيقته بسهولة"[3].

لذلك نجد السجلماسي أثناء تحليل أنواعه يقف منها موقف الحذِر المبرِّر. من ذلك قوله في "تجنيس المضارعة": "وهو في كلام العرب كثير غير متكلَّف، وإنما يتكلّفه المحدَثون"[4]. وقوله في نوع "الاشتقاق": "وكان هذا الشاعر، يُكثر - كما قيل - من هذا الصنف من أصناف البديع حتى يُجاوز فيه الحد ولا يكاد يُخلي بيتا منه، جاءه عفوا سهلا أو مستكرها متكلفا"[5]. وقوله في سياق التمثيل لـ"تجنيس المماثلة": "وهو حسنٌ، إلا الإبدال الذي وقع لليالي بالسود فإنه - لانبهامه بالاشتراك والعموم في جنس السود - قلقٌ في باب الإبدال، لأن السواد يقع على أشياء كثيرة (..) فهو قلِقٌ من هذه الوجوه، وإن كان لقائل أن يقول: إن هذا الإبدال قد منعه أرسطو كما ذكرتم لكن إنما منعه في الخطابة وأما في الشعر فلم يمنعه بل جوّزه فيه"[6]. وثمة مواضع شبيهة قد لا تخفى[7]. وبالجملة فإن المعوّل عنده على ما هو أعمق من اللفظ ذي الجرس الجميل، "ومهما لم يستقم المعنى ولم يصحّ،

---

(1) ينطلق الأستاذ محمد مفتاح من فرضية منطقية أخرى وهي أن الأجناس متساوية عند السجلماسي، بحيث يمكن الابتداء بأي منها وإعادة ترتيبها دون أن تفقد شيئا. يقارن بالتلقي والتأويل/ م.س. 72.

(2) يقارن بنوع "التكرير اللفظي" على الخصوص، والذي هيمن بأنواعه اللفظية الشكلية هيمنة غالبة. المنزع البديع/ م.س. 477-517.

(3) مصطلحات نقدية وبلاغية/ م.س. 120.

(4) المنزع البديع/ م.س. 485.

(5) نفسه 505.

(6) نفسه 483-484.

(7) يقارن ب505-509-511-517.. .

وفسد النظم، خرج المتكلم إلى فساد التعسّف وقبح التكلُّم، وكان في عداد من شُغِف وأولِع بحمل شِعره على الإكراه في التعمُّل لتنقيح المباني دون تصحيح المعاني"[1].

الثاني: الاعتِبَار المَنطقي الرِّياضي: إن كافة المحاذير التي سبق للسجلماسي أن استنجد بها في كلامه عن أنواع جنس "التكرير" إنما تستقي خلفيتها غالبا من أطروحتي: "الصحة المنطقية" في الأقاويل المركبة، و"جدلية العلاقة بين مادة القول البلاغي وصوره"[2]. والحال أن المخاطر الحقيقية المحدقة بأفق "التناسب" في البلاغة، عنده، ومثارات الغلط فيها غالبا ما تنتج عن **فقدان التوازن في التأليف والنظم،** بين ذوات الألفاظ وذوات المعاني[3]، وذلك من خلال الانزلاق العفوي أو المتعمد إلى هاوية الشكلانية اللفظية. ذلك بأن المعاني في مشروع المنزع، تبدو سابقة ومركزية على الألفاظ، لكونها عنده آلات مركزية لتحقيق كم التناسب وكيفياته، ولعلها هي من يمثل ذلك الأمر الكلي الذي عليه مدار التناسبات البديعية الكبرى[4].

د- إذا نُظِرَ إلى جنس "التَّخييل" من حيث كونه جوهرا كليا: فإنه قد يُعتبر قاطرة مركزية تهيمن مفهوميا على منظومة الأجناس العشرة الأخرى. إذ في حالة ما إذا كان "التخييل" هو "الجوهر الجنسي" المعرف لحقيقة "الصناعة الشعرية"[5]، فإنه أيضا: "جوهريته والمشترك للجميع"[6]. ومن هذه الزاوية بالذات، قد يصبح "التخييل" هو موضوع "علم البيان" الكلي، وليس "موضوع الصناعة الشعرية"[7] فقط؛ وهكذا فقد "وجب في علم البيان – من قبل عموم نظره للخطابة والشعر: من **حيث العبارة البلاغية فقط،** ألا يُلتفت فيه إلى ما يخصّ صناعةً صناعةً منهما، إلا بعد القول فيما يعمّ منهما أكثر من صنف واحد، إذ كان ذلك هو التعليم المنتظم"[8]، وهذا الذي "يعمّ" أكثر من صنف هو جنس "التخييل"، لذلك فإن أنواعه الأربعة المنضوية تحته (وهي: التشبيه والاستعارة والمجاز والمماثلة) تحوز بطبائعها الأسلوبية الجوهرية على أخصّ ما يميز "العبارة البلاغية" جملة.

---

(1) نفسه 238.

(2) يقارن بما يقوله عن علاقة الألفاظ بالمعاني في: 400–401.

(3) يقارن بقوله في نوع: "المساواة": "إن الألفاظ بما هي ذوات معان، والمعاني بما هي ذوات الفاظ ينبغي لكل منهما أن يكون طبقاً للآخر، وإن أمكن إمساسُ اللفظ شيْة المعنى فهو اتمّ وافضل". نفسه 183. ويقارن ب387.

(4) يقارن ب249.

(5) نفسه 218.

(6) نفسه 218.

(7) نفسه 218.

(8) نفسه 218–219.

ويلاحظ في هذا السياق، أن السجلماسي – وقد اقتبس تعريف الشعر حرفيا من ابن سينا[1]– سعى إلى أن يضيف بصمته الخاصة في هذا التعريف. ويمكن القول بأن تلك البصمة الخاصة به هي شمولية جوهر "التخييل" للعبارة البلاغية لا العبارة الشعرية فقط كما يرى ابن سينا. ولعل مما يجعل التأمل يميل إلى هذه الفرضية مؤشرات مفهومية عند صاحب المنزع، أبرزها:

أولا: استناده على تعريف ابن سينا للشعر: معناه اعترافه بكون جوهر التخييل هو أخص ما يميز القول الشعري باعتباره "قولا مخيلا"[2]. بيد أن هذه الخاصية البارزة في القول الشعر تمتد بجوهريتها إلى غيره من الأقاويل.

ثانيا: ومما يؤكد ذلك، استدراكه على تعريف ابن سينا بقوله: "جدير أن نقول في ذلك، بحسب غرضنا في هذا القول، فنقول: إن القول المخيل هو القول المركب من نسبة أو نسب الشيء إلى الشيء دون اغتراقها، تركيبا تذعن له النفس فتنبسط عن أمور وتنقبض عن أمور من غير روية وفكر.."[3].

ثالثا: جوهر "التخييل، إذن، "يرتبط "بالتركيب"؛ بما يعني أن "غرض السجلماسي أن يبحث في القول المخيّل: العلاقات المنطقية وإدراك النّسب والوُصَل بين الأشياء..". وهو يرجع إذعان النفس وانبساطها إلى اللذة التي تستشعرها حين تدرك تلك النسب والوصل بين الأشياء[4]، في التركيب.

ه: إذا نُظِر إلى جنس "المُبالغة" من حيث كونه جوهرا كليا، أيضا، فقد يعتبر الترجمان الأقوى على جوهرية "التخييل" – منظورا إليه من زاوية التركيب. ومن ذلك نجد جنس "المبالغة" فاعلا مركزيا في بناء الدلالات المنبعثة من القول الكلي سواء كان مفردا أم مركبا[5]، في الكم أو الكيف. لذلك نجد هذا الأسلوب الكلي أضخم الأجناس العليا من حيث عدد الأنواع الأسلوبية المنضوية تحته بالتقسيم، وذلك بسبب سريان طبيعته الجوهرية الأسلوبية في قسط غالب من الأقاويل البلاغية[6]، فضلا عن كونه يمثل المجال الأرحب لبيان قدرة العبارة البلاغية على التمرد على تعليمات المقولات المنطقية[7].

---

(1) المنزع البديع/م.س. 218.

(2) نفسه 218.

(3) نفسه 219.

(4) الأثر الأرسطي/م.س. 706-707.

(5) المنزع البديع/م.س. 271-272.

(6) تراجع شجرة الأجناس والأنواع في مؤخرة كتاب المنزع.

(7) ما يؤشر على هذه التمرد: اشتمال جنس "المبالغة" على أكثر الأنواع الأسلوبية الدالة على تداخل عناصر "القول المركب" وتداخل معانيه.

و: بعض الأجناس العليا تبدو **ضعيفة الخصوبة**: من حيث قلة عدد أنواعها الأسلوبية المنضوية تحتها. وذلك كجنس: "الاتساع"[1]، وجنس: "التوضيح"[2]، وجنس: "الرصف"[3]، وجنس: "التخييل"[4].

بيد أن هذا **الضعف في خصوبة استيلاد الأنواع قد تقابله فيها قوة في تجذُّر** عدد من تلك الأنواع **في سيميائية الكلام العربي** جملة، وفي مدى قوة هذه السيميائية على بناء خطاب جميل ومقنع في نفس الآن.

ومن أبرز أمثلة ذلك ما قد يتضح في نوع: "البيان" الذي يبدو ظاهريا مجرد نوع قسيم لأحد نوعي جنس : "التوضيح" اليتيمين، في حين أن حقيقته تلك قدتبوئه مقاما أكبر من مجرد نوع قسيم عادي، لأنه، بوجه ما، جنس عال: قال السجلماسي: "**والبيان** اسم مشترك؛ من قبل أنه مقول بعموم وخصوص، إذ كان مقولا بعموم على كل شيء وقع فيه بيان على الإطلاق"، فهو جنس وكُلّي تحته أربعة أنواع وهي: الكلام، والإشارة، والحال، والعلامة[5]. وفضلا عن جنسيته العالية وسريان جوهره في كافة "لغات" الإنسان المبينة عن مدلولاته، فإنه **يسري بجوهره ذاك في كافة أشكال اللغة التقليدية**، لذلك يقول: "البيان لا يخلو من أن يكون باسمٍ، أو صفةٍ، أو تأليف من غير اسم أو صفة: مثاله ما ينجرّ في دلالة الإضافة من طرفيها.."[6]. ومن قبل هذا ومن بعده، يعتبره السجلماسي: "مادة البدائع وموضوع النكت والروائع، وذلك أنه هيولى سائر أساليب البديع وجزئيات البلاغة، وسائرها صورٌ له، فنسبة البيان إليها هي نسبة المادة إلى الصورة"[7].

ومن أبرز الأمثلة، أيضا، على تجذّر بعض أنواع هذه الأجناس "**العقيمة**" **في سيميائية الكلام العربي** جملة: نوع "الاتساع الأكثري"[8] الذي هو نوع قسيم لنوع "الاتساع الأقلي"[9]، وهما معا منحدران – وحدهما من جنس: "الاتساع". وهو جنس يكشف عن مدى **خصوبة اللسان العربي** برمته، وذلك لما في مفرداته من قدرة على **جمع شمل المعاني المتكثرة داخل عباءاتها المفردة**. ولما في قدرة **أسمائها على مضاعفة الطاقة التعبيرية** المستندة في هذا اللسان المجيد، على إمكان الاحتمالات الكثيرة في اللفظ الواحد"[10].

وأما "نوع" الاتساع الأكثري"، **فيستمد هيمنته الجنسية "السرّية" في امتداد تمظهراته الخصبية وتأثيرات بصماته العميقة في أغلب أنسجة الكلام العربي**. لذلك يستدرك السجلماسي عنه بقوله: "وإنما قيل فيه

(1) المنزع البديع/م.س. 429–440.
(2) نفسه 414–428
(3) نفسه 337–363.
(4) نفسه 218–261.
(5) نفسه 414.
(6) نفسه 417.
(7) نفسه 421.
(8) نفسه 430.
(9) نفسه 437.
(10) نفسه 429.

"كثري"؛ لكثرة وقوعه في الكلام والكتاب والسنة والشعر، وعليه - كما قيل - عامة الخلاف في القرآن وفي الحديث.."[1].

ومن أمثلة ذلك، أيضا: نوع: "المجاز" الذي هو النوع الرابع من أنواع: "التخييل". إنه ابتداءً: "والد الخيالات الشعرية"[2]. ثم يُرجح أن ذلك راجع، عند السجلماسي، إلى أسباب من أبرزها:

أولا: **أنه نوع بياني أصيل، رفيع العماد، بعيد الجدود في تربة البيان العربي**، إذ حتى "اسمه" الدال عليه جاء به صاحب المنزع من تلك البيئة العريقة؛ قال السجلماسي: "واسم **المجاز مأخوذ** في هذا الموضع من **علم البيان** بخصوص"[3].

ثانيا: **أنه أجدر "الإخوة/ الأنواع" الأربعة بوسام القرابة** من الجنس الأعلى: "التخييل". قال السجلماسي: "هذا النوع، لمزيد الغرابة لطراءته، ولولوع النفس بذلك: كان أذهب في معناه، وأقعد أنواع الجنس بفعل التخييل والاستفزاز"[4].

ثالثا: وبسبب نسبته القريبة تلك، من جوهر "التخييل": كان نوع "المجاز"، عنده، أقرب الأنواع الأربعة جميعا من مقام القدرة الامتدادية في أساليب البيان العربي جملة. قال السجلماسي: "ولأن هذا الجنس هو عمود علم البيان وأساليب البديع - من قبل أنه موضوع الصناعة الشعرية **وبخاصة نوع المجاز منه** - أطنبنا في صوره الخاصة، ومُثُله الجزئية من قبل أن المثال مثبت للقاعدة الكلية والقانون، وفاعل بوجه ما لتصوره"[5].

وقد أشار الأستاذ محمد مفتاح إلى ظاهرة جديرة بالتأمل، وهي **تمرد الأجناس البلاغية العليا**، في المنزع، على **مقاسات المقولات الأرسطية العشرة**. هكذا يبين بأن "مبدأ نقاء الأجناس والأنواع لم يتحقق إلا جزئيا على مستوى الممارسة"[6]. ثم بيّن صور هذا التمرد من خلال خطاطة التداخل المفهومي الذي أحدثته بعض الأجنس رغم أنف مقولات أرسطو.

ثم يؤكد على أن السجلماسي ليس "مسؤولا عن هذا التداخل، ولكن المسؤولة عنه هي القاعدة الصلبة التي وضعها أرسطو وتوارثتها الأجيال من بعده"[7]. والسجلماسي نفسه يعي هذا ويصرِّح به في أثناء تجنيسه لنوع: "التداخل"؛ وهنالك يكشف عن تلك المفارقة الحادة التي يحدثها عنفوان العبارة البلاغية في وجه "القواعد الصلبة التي وضعها أرسطو". فمن جهة يؤكد بثقة الفيلسوف المثالي بأن:

---

(1) نفسه 430-431.

(2) التلقي والتأويل/ م.س. 37.

(3) المنزع البديع/ م.س. 252.

(4) نفسه 252.

(5) نفسه 260.

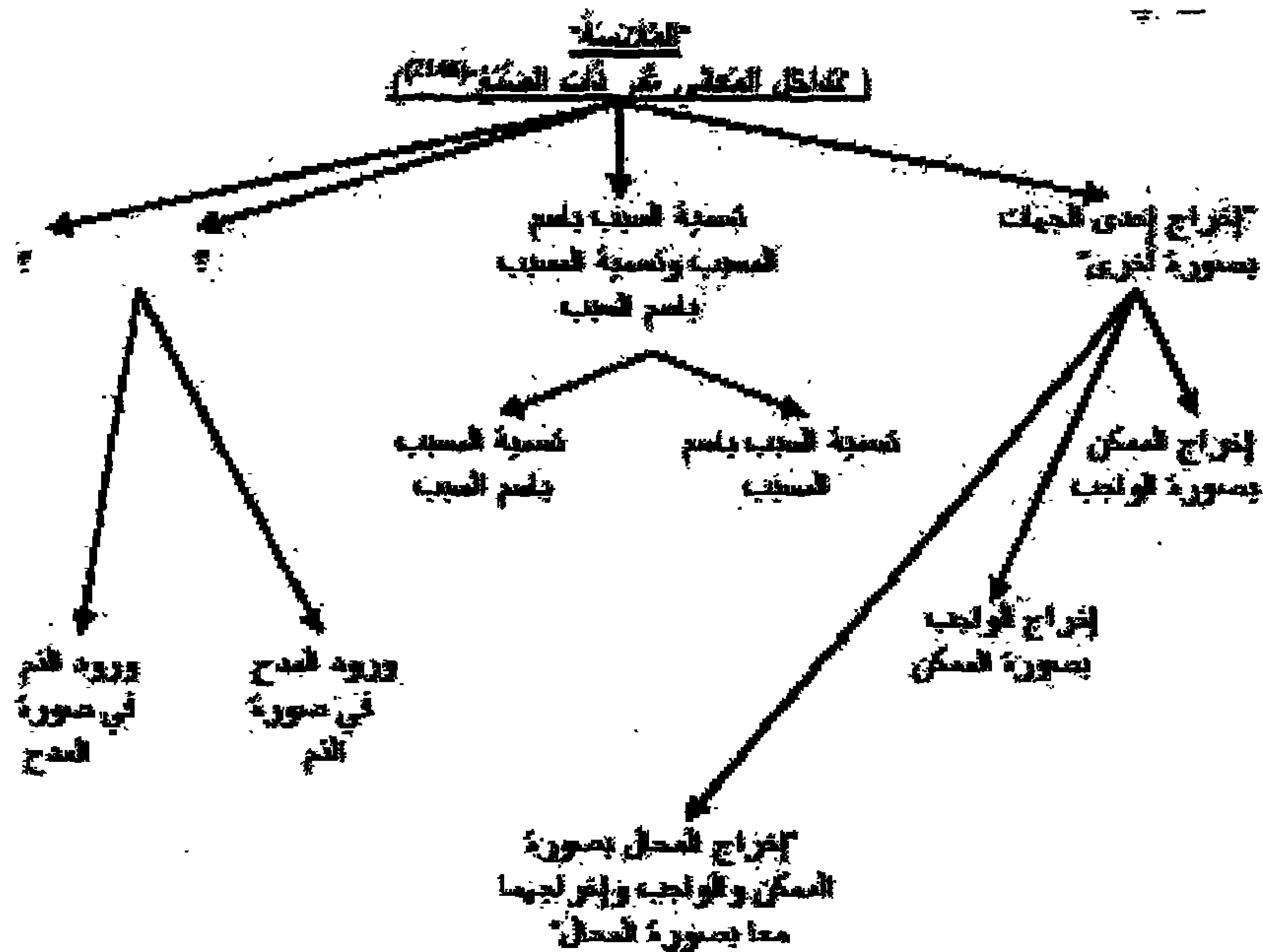
(6) التلقي والتأويل/ م.س. 72.

(7) نفسه 73.

أ: المتقابلين هما اللذان لا يمكن أن يوجدا معا في موضوع واحد، من جهة واحدة، في وقت واحد. ثم إن كانا جنسين فهما جنسان عاليان لما تحتهما من الأنواع الوسيطة والأخيرة، من قبل ارتقاء كل نوع من تلك الأنواع المرتّبة تحت واحد واحد منهما، إلى جنس غير الجنس الذي يرتقي إليه الآخر"[1]. وبناء عليه، فإن "من البيّن بنفسه أيضا أن الممكن والواجب جنسان عاليان للمعاني، وكذلك المدح والذم، وأن الإيجاب والسلب جنسان عاليان للقول، فالعبارة عن أحد الجنسين بالآخر والدلالة عليه به ممتنع بديها وضرورة، إذ كان على نهاية المقابلة له"[2].

ب: على أنه يؤكد **إمكان حدوث** هذا الأمر "**المتنع بديها وضرورة**"، وذلك "من جهة أخرى في **نفس أصل منهج العبارة وقانون الدلالة**"[3]. فيصحّ – آنئذٍ – : "وقوع أحد القولين (الدالين على المتقابلين) **موقع الآخر**، ووضعه موضعه لغرض الاتساع والمبالغة"[4].

وانطلاقا من ذلك يمكن الكشف عن أمثلة متعددة، في المنزع، والتي منها النوع الأسلوبي المُبيَّن في الخطاطة التالية:



---

(1) المنزع البديع/م.س. 289.

(2) نفسه 291.

(3) نفسه 291.

(4) نفسه 291.

وإذن فإن هناك منهجا خاصا بالعبارة وقانونا خاصا بالدلالة، في مقابل كليات المنهج الصناعي وقوانين مقولاته؛ وبذلك يحدث أن يتم تجنيس المتقابلات تجنيسا بيانيا يناقض التجنيس المنطقي الأرسطي في منهجه وقانونه.

الفصل الرابع

مَنطِق "التَّجنِيس السَّافِل" في مشروع "السِّجلمَاسي"

المبحث الأول

مُلاحَظَات أَوَّلِيّة حَول مَنطِق "التَّجنِيس السَّافِل" في كِتاب "المَنزَع"

يصعب الفصل بين منطق "التجنيس السافل" وبين شريكه وقسيمه "التجنيس العالي"، بالقدر الذي يصعب معه فصل الاثنين معا عن النسق الفلسفي العام لمنطق التعريف، ومنه عن "منطق التصورات"، كما تبلور في نسيج المعرفة العربية الإسلامية. ولعله من هذه الزاوية يمكن استيعاب ما نجده عند المنطقيين الإسلاميين من كون "القسمة" هي واحدة من أبرز الطرق الموصلة إلى اكتساب العلم بالمجهول.

والحق أن تكامل التجنيسين - العالي والسافل - إنما يعود إلى كونهما معا يعكسان أحد أبرز مظاهر التناسب المنطقي الرياضي، سواء في أبعادها الأفقية المقولية أو في أبعادها العمودية المتراتبة. والمرجح أن هذا يتضح غالباعند رواد الاتجاه الثلاثة قاطبة، حيث أن اشتغالهم بتجنيس أجزاء الصناعة البلاغية على مستوى المعاني والأغراض، أو على مستوى الأساليب، إنما يعكس - من بين ما يعكس - وعيهم بالخلفية المنطقية التناسبية في لحمة هذه المعاني وتلك الأساليب.

وإذا كان منطق "التجنيس العالي" مأخوذا في المنزع، من مصدر أرسطي مشّائي، فإن منطق "التجنيس السافل"، فيه، رُكِّبت عناصره الكلية من اتجاهات فلسفية سابقة عليه، وأخرى لاحقة قرأت أرسطو قراءات نقدية أفرزت زوايا نظر فلسفية مغايرة. هكذا نجد أن "أفلاطون يرى أن توفية الحدود إنما يكون بطريق القسمة"[1]، في حين يرى أرسطو أن توفية الحدود إنما يكون بطريق البرهان والتركيب"[2]. ولعل بعض هذا ما نجده ماثلا عند السجلماسي في توظيفه لآلة القسمة المنطقية في سياق تفهيم أجزاء الصناعة وتوفية حدودها واستيفاء التصور الأكمل حولها. أو ما نجده عنده من سير على نُهج الشجرة الفورفورية"[3]، التي تؤشر على ضرب من المغايرة بين أرسطو وتلميذه: فورفوريوس[4]. ونفس الشيء ما قد نجده أيضا عند حازم

(1) كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين/ م.س. 87.

(2) نفسه 87.

(3) مشكاة المفاهيم/ م.س. 262.

(4) مجهول البيان/ م.س. 14.

القرطاجني في اعتماده على هذه الشجرة في تجنيس المعاني والأغراض[1]، أو ما قد نجده عند ابن البناء في "تنظيم الصور البلاغية الجزئية"[2]، وحصر أجزائها "بالاستقراء"[3]، و"الاستنتاج"[4].

إن كلاً من "التجنيس العالي" و"التجنيس السافل" ينطلقان في الأساس من الوعي **بالأمر الكلي البسيط**، فأما الأول فيسعى إلى الكشف المبدئي عنه في الجنس العالي، وأما الثاني فيسعى إلى الكشف عن تجلياته الجوهرية في الأنواع المتحدّرة عن ذلك الجنس العالي، وذلك يتحقق عند السجلماسي بأن "يؤخذ الأمر الكلي والطبيعة السارية في الكثرة، أو ما هو كالأمر الكلي والطبيعة السارية في الكثرة، فتُقرَن بها أمور متقابلة، وتُحمَل عليها حملاً غير مطلق"[5].

ولعل أقوى مفهوم يمكن شرح مقولة **"التجنيس السافل"** على ضوئه هو مفهوم: **"التشعُّب"**[6]. وقد أبانَ الأستاذ محمد مفتاح في سياق وصفه له وتفكيك مكوناته، عن مجموعة من الخصائص الوظيفية المرتبطة به:

أ: أن مفهوم التشعّب يفسر غالبا كيف أن أي نص ينمو "عن طريق **المماثلة والتفارق والتضاد**"[7].

ب: أن هذا المفهوم يفسر كيف أن "كل نواة لإنتاج خطاب تنمو عن **فلقها إلى فرعين أو ثلاثة أو أكثر**.. ومع هذا **التّشعب** فإن النص غالبا ما يبقى فيه خيط رابط بين أجزائه، إذ السيرورة التأويلية ليست إلا **تعقيدا للنواة وتفصيلا لمجملها** وتوضيحا لها مما يضمن مدار حديث وحيد: أي أن تلك التشعبات ليست إلا أغصانا لشجرة وحيدة"[8].

ج: أن "**الاستعارة** تقوم بدور أساسي في عملية **التشعّب والتجميع** في آن واحد: المماثلة والتفارق"[9].

وإذا كانت **الاستعارة** تستحضر بمفهومها التجنيسي منطقا آخر هو منطق "**العوالم المُمكنة**"[10]، الذي يستدعي بدوره عملية **القسمة المنطقية واستقصاء حالاته الممكنة بالتشعيب**، فإن مفهوم التشعيب ذاته

---

(1) منهاج البلغاء/ م.س. 12.
(2) التلقي والتأويل/ م.س. 44.
(3) الروض المريع/ م.س. 90.
(4) التلقي والتأويل/ م.س. 42.
(5) المنزع البديع/ م.س. 354.
(6) مجهول البيان/ م.س. 58.
(7) نفسه 58.
(8) نفسه 59.
(9) نفسه 59.
(10) نفسه 60.

يستحضر مفهوما قاعديا أعلى، منه تنطلق مختلف التشعّبات الممكنة هو مفهوم: "الإطار"[1]، الذي يفسر بدوره كيف أن "المستوى الأعلى أو العقدة العليا تتولد عنها عقد صغرى لها نهايات.. "[2].

ويستدعي البحث في خصائص "التجنيس السافل" في المنزع؛ البحث في مفهوم "القسمة المنطقية" عند السجلماسي وعند شريكيه في الاتجاه الفلسفي الذي ينتمي إليه. وهكذا يسجل البحث أن اختلافا معينا حدث بين الرواد الثلاثة على مستوى وصفهم أوتفسيرهم للمفهوم من مصطلح "القسمة":

فأما حازم القرطاجني فنجد عنده اهتماما ملحوظا بهذا المفهوم المنطقي، وذلك من خلال تركيزه الخاص على البعد المنطقي لمصطلح "التقسيم" وأنواعه. قال حازم: "والتقسيم ضروب: فمن ذلك:

=**تعديد أشياء ينقسم إليها شيءٌ**، لا يمكن انقسامه إلى أكثر منها،

=ومنها: **تعديد أشياء تكون لازمة عن شيء**، على سبيل الاجتماع والتعاقب،

=ومنها: **تعديد أشياء تتقاسمها أشياء**، لا يصلح أن يُنسب منها شيء، إلا إلى ما نُسب إليه من الأشياء المتقاسمة،

=ومنها: **تعديد أجزاء من شيء تتقاسمها أشياء أو أجزاء من شيء**، وتكون الأجزاء المعدودة: إما جملة أجزاء الشيء، أو أشهر أجزائه وألْيَقها بغرض الكلام، ويكون كل جزء منها لا يصلح أن يُنسب إلى غير ما نُسِبَ إليه، بالنظر إلى صحة المعنى،

=ومنها: **تعديد أشياء محمودة أو مذمومة من شيء**، متفقة في الشهرة والتناسب"[3].

وأما ابن البناء المراكشي، فقد جعل "التقسيم" من باب "تفصيل شيء بشيء"[4]، لأن إحكام الصحة في إجرائه باب يفضي إلى عدم تكرار الأقسام وتداخلها[5]. ثم أشار إلى أن من التقسيم ما يكون تحليلا تنازليا لمعنى الشيء المقسّم، وهو تقسيم "الكل إلى أجزائه"[6]، ومنه ما يكون تركيبا تصاعديا لأجزائه من أجل تحصيل معناه الكلي، وهو تقسيم "الكلّي إلى جزئياته"[7].

وكلاًّ، من حازم وابن البناء، انطلقا من خلفية منطقية رياضية صرفة لوصف وتفسير مفهوم التقسيم في مدار البلاغة.

---

(1) نفسه 68.

(2) نفسه 68.

(3) منهاج البلغاء/ م.س. 55-56.

(4) الروض المريع/ م.س. 127.

(5) نفسه 129.

(6) نفسه 130.

(7) نفسه 130.

المبحث الثاني

مَظَاهِر تَطبِيق "التَّجنيس السَّافِل" في كِتَاب "المَنزَع"

2- 1 : "التَّجنيس السَّافل" وآلة "القِسمَة" المَنطِقية(1):

يرتبط استعمال مصطلح "القسمة"، في المنزع، بجهتين مفهوميتين، هما:

الأولى: **جهة المنطق**: فإذا كان مفهوم "القسمة" عند السجلماسي مرتبطا بمهمتَي "التحليل" و"التركيب"، فإنه يبدو في هذا الارتباط أقرب إلى مهمة "التحليل" منه إلى مهمة "التركيب"[2]. كما أن شروط "التقسيم" التي وضعها السجلماسي - والتي هي مُستقاةٌ رأساً من المنطق - تبدو، عنده، مشتركة بين مدار **التناسب المنطقي الرياضي**، وبين مدار **التناسب البلاغي**[3]، لذلك يصرِّح بأنه ليس بمظنون بهذه الشريطة أن النظريات أقعدُ بها، كما أنه ليس بمظنونٍ بالخصال الأربعة - التي هي: التداخل، والتنافر، والزيادة، والنقصان - أقعديّة النظريات أيضا بتجنُّبها: من قبل أن الغرض نؤُمُّه في كلا الأمرين هاهنا هو **واحدٌ بعينه أو كالواحد**"[4].

الثانية: **جهة البلاغة**: إن قوة ارتباط مفهوم "القسمة" بجهة "التحليل" عند السجلماسي، جعله يوظِّفه في شجرته البلاغية كاسم دالٍّ على نوع بلاغي قسيم متحدِّر من جنس متوسط هو: "التحليل"[5]. ولأن هذا الأسلوب هو بدوره مجرد نوع بلاغي متحدِّر من جنس عال هو: "الرَّصف"[6]، الذي يصبّ **بمعنى ما في جهة "التركيب"**[7]، فإن السجلماسي، سعى إلى توضيح هذا المنحى المفهومي بالتنبيه إلى جوهر "الرصف" الذي لا يكمن عنده في خاصية التركيب إلا بقدر ما يكمن أيضا في خاصية التناسب بين أجزائه. قال: "وفي قول جوهر الرصف، في وضعَيْ الجمهور والصناعة - بمعنى ما يدل عليه اسم التأليف والتركيب - وهو شكٌّ يمكن التحرُّز منه وإزالته بسهولة، وذلك بصرف التناقض إلى جهتَيْ تحليل الجملة ورصف الأجزاء التي حُلِّلتْ إليها من بعد"[8].

---

(1) يراجع مفهوم القسمة ضمن شجرة المصطلحات المنطقية. ج2.

(2) أكثر ما استعمل من مصطلح "التقسيم" و"القسمة" في المنزع: دلالته على تحليل الأجناس وتجزيئها إلى أنواعها المتحدرة منها.

(3) يقارن بقول السجلماسي عن "البلاغة التي بها ملاك الأمر فيه" أي في التقسيم. المنزع البديع 355. ثم يقارن بقول ابن البناء: "والبلاغة في ذلك إنما هي صحة التقسيم". الروض المريع/م.س. 129.

(4) المنزع البديع/م.س. 355.

(5) نفسه 353-354.

(6) نفسه 337.

(7) يقارن بتعريفه له في قوله: "وقول جوهر الرصف هو (تركيب القول)، والقول المركب من أجزاء فيه: لما وضع بعضها عند بعض، واقتضاء بعضها وترتيب لبعض". نفسه 338.

(8) نفسه 353.

ومن هاتين الجهتين - المنطقية والبلاغية - يمكن فهم كيف أن السجلماسي، وهو يستعمل مفهوم "القسمة" المنطقية، إنما كان يستند إلى وعيه العميق بأطروحة تفهيم أجزاء الصناعة بالتجنيس. ولذلك نُظِر هاهنا إلى هذا المفهوم مشدودا إلى أفق "التجنيس السافل" أكثر من انشداده إلى أفق الصناعة البلاغية.

2- 2: مَراحل "القِسمَة":

وهذه تتألف، عند السجلماسي، من أربعة مراحل ضرورية، وهي:

أولا: "**صحّة التقسيم**"[1]: ذلك بأن "التقسيم" عند الفلاسفة يعتبر أحد الطرق الرئيسية إلى "معرفة حقائق الأشياء"[2]، لذلك جهد السجلماسي في **الاستفادة من المنطق والرياضيات** - كشريكه في التجنيس: ابن البناء - "لإقامة تقسيمات علمية مستوفية وغير متداخلة"[3]. ولو فُسِّر كلام السجلماسي بكلام ابن البناء، لقيل: إن معنى: "صحة التقسيم" هو كون الأقسام بحيث "**لا تتكرر ولا يدخل بعضها في بعض**"[4].

ثانيا: "**استيفاء الأقسام**"[5]: إذا كانت "القسمة" تفضي في المنطق إلى **معرفة حقيقة** الأجناس والأنواع[6]. فإن استيفاء الأقسام فيها لا يتم سوى بتحليل الكل إلى أجزائه تحليلا مستقصيا بحيث لا يترك من أقسامه المترتبة عنه شيئا. وبما أن هذا الاستيفاء لا يتحقق في **البلاغة الفلسفية** إلا باستشراف **أفق استيفاء الصور الجزئية** الدالة على تلك الأقسام، فإن السجلماسي يعترف أن هذا الاستيفاء هو "بقدر الطاقة" رغم كونه ضروريا[7]، "والسبب في ذلك هو **التباس كُلِّياتها بموادِّها، وعُسر انتزاعها** منها، وغَوْر الفحص فيها، بخلاف ما عليه الأمر في الصناعة النظرية"[8]، "وإن الاستقراء لعمري يُبرز أكثر من ذلك"[9].

وهكذا فينبغي أن يكون **الوعي بالتجنيس**، عند السجلماسي، قرينا عند المُجنِّس بكون **مادة القول** التي يُقصد استيفاؤها في صناعة البلاغة "**ليس يحتمل الاستقصاء**"[10]، مع أن استيفاء كل ذلك جزء لا يتجزأ،

---

(1) نفسه 355.

(2) رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء: إخوان الصفاء. تحقيق خير الدين الزركلي. المطبعة العربية/ مصر - 1928. ص 1/ 343.

(3) التلقي والتأويل/ م.س. 51.

(4) الروض المريع/م.س. 129.

(5) المنزع البديع/م.س. 355.

(6) رسائل إخوان الصفا/م.س. 1/ 343.

(7) يقارن بالمنزع البديع/ م.س. 377.

(8) نفسه 219.

(9) نفسه 205.

(10) نفسه 394.

عنده، من مشروع تجنيس[1] الصناعة الكاملة[2] وتفهيمها[3].

ثالثا: **حُسن سِيَاقة الأعداد**[4]: إن منطق الانتظام النسقي يقابل في أبعاده الفلسفية **منطق التشتّت والاضطراب**، وخاصة إذا نُظر إليه من جهة معايير الكتب غير الأدبية: الكتب التي تتناول نسقا واحدا من المعرفة، كالكتب التي تتحدث عن الشعر ونقده، أو عن البلاغة أو الأصول أو المنطق أو النحو[5]. ولعل هذا ما يجعل المنطق الرياضي يلحّ على أهمية التمكن من سياقة الأقسام المعدودة سياقة حسنة، أي مراعية لمقتضيات التعريف الجنسي والنوعي، كما هي مراعية لمقتضيات الفصول المقوّمة والمقسّمة للجنس إلى أنواعه الوسيطة والسافلة[6]، مما يشي بتراتبية الأقسام المعدودة وتوحدها ضمن نسق علمي كلي واحد، بالقدر الذي قد تتراتب به العلوم به ضمن منبع واحد[7]. مما يعني أن "حسن سياقة الأعداد" المحللة والمحصاة في الصناعة البلاغية، تتشاكل بدورها وتتكامل بالوحدة وتختلف وتتباين بالكثرة، كما قد تتشاكل منظومة العلوم وتتكامل بالوحدة وتختلف وتتباين بالكثرة[8].

رابعا: **استقصاء الأمور الحادثة عن القسمة والأشياء التي إليها انقسم الأمر الكُلّي**[9]: وذلك يكون بتحليل المقوّمات الذاتية الممكنة للشيء المجنّس، وإن كانت ألفاً على شرط أن يُقدّم الأعمّ على الأخص"[10]، ثم يُبحث فيما يمكن أن يتكرر منها فيُحذف ويُقتصر من جملتها على الأخير القريب[11]، فإذا تساوى المحدود بالحاد فهو إذن حدّ تام[12].

لكن وبما أن الأمر يختلف في البلاغة، لارتباط قوانينها بالأمثلة الجزئية، فإن السجلماسي يعي جيدا بأن **عسر الاستيفاء يضاهي عسر التحديد في التجنيس**، لأن الحد المأخوذ ليس يطابق المواد كلها، ولا الجزئيات بأسرها، لأنه إن طابق بعضها قصُر عن بعض[13]. لذلك لابد من استفراغ الوسع دائما في

---

(1) نفسه 180.

(2) نفسه 377.

(3) نفسه 524.

(4) نفسه 355.

(5) التشابه والاختلاف/ م.س. 58-59.

(6) يقارن بالمنزع البديع/ م.س. 398 و405 و408.

(7) التشابه والاختلاف/ م.س. 70.

(8) نفسه 70.

(9) المنزع البديع/ م.س. 355.

(10) محك النظر في المنطق: أبو حامد الغزالي. صححه محمد بدر الحلبي. المطبعة الأدبية/ بيروت. بدون تاريخ. ص 108.

(11) مجهول البيان/ م.س. 16.

(12) نفسه 16.

(13) نفسه 287.

استشراف مضارب البيان العربي القصية، حتى يتمكن "التجنيس السافل" بآلات التقسيم والتحليل من الكشف عن مواقع جديدة من "مجهول" ذلك "البيان".

وهذا يذكر بوثوق حازم القرطاجني من أن شعر العرب أغنى وأخصب من شعر اليونان في الأغراض والاستدلالات[1]، ثم بقوله عن مشروعه في "المنهاج": "وقد ذكرت في هذا الكتاب من تفاصيل هذه الصنعة ما أرجو أنه من جملة ما أشار إليه أبو علي ابن سينا"[2]، كما يذكّر برأيه في فرضية **قصور المنطق الأرسطي** عن "الاستقصاء الأمور الحادثة" في تركة البيان العربي[3]. وقد يكون نفس الإحساس راود السجلماسي وهو يستدرك على تعريف ابن سينا للقول الشعري في "التخييل" بقوله: "فجدير أن نقول في ذلك **بحسب غرضنا** في هذا القول[4]، لا بحسب ابن سينا.

2- 2: مثارات الغَلَط في القِسمَة:

إذا كان السجلماسي يعيى جيدا الصعوبات التي قد تقف عائقا بين آلة **الاستقصاء والاستيفاء** في التجنيس وبين **معلوم البيان العربي ومجهوله** في نفس الآن، فإن وعيه بمثارات الغلط المتربصة في طريق آلة القسمة ذاتها والصعوبات المؤكدة التي ستفلّ سكّتها لا محالة وهي تمخر عباب تلك المجاهيل البيانية، سيكون أكبر من وعيه بما تفعل بها في مدار الصناعة النظرية.

وإذا كانت مثارات الغلط في القسمة قد حُصرت في بيئة المنطقيين، في أربع مواضع. وهي: "التداخل"، و"التنافر"، و"الزيادة"، و"النقصان". فإنها - وقد حصرها السجلماسي أيضا بِعِدَّتها تلك في المنزع[5]- تبدو أكثر إلحاحا وحرجا في مدار الصناعة البلاغية. هكذا لابد من الوقوف الموجز، في المنزع، أمام:

أولا: مَثار "التَّداخُل"[6] في القِسمَة:

بما أن **الفرسان الثلاثة للاتجاه الفلسفي** يتفقون جميعا على **مثارات الغلط** في التقسيم[7]، فإن السجلماسي يتفق أكثر مع شريكه في التجنيس - ابن البناء المراكشي - في أن أحد أهم عوامل التداخل في تقسيم سلالات الأساليب هو **تمرّد أساليب العبارة البلاغية ذاتها**، والسبب عنده آيل من بعض الأوجه إلى

---

(1) مشكاة المفاهيم/ م.س. 98.
(2) منهاج البلغاء/ م.س. 70.
(3) نفسه 69.
(4) المنزع البديع/ م.س. 219.
(5) نفسه 355.
(6) يراجع مفهوم التداخل ضمن شجرة المصطلحات المنطقية. ج2.
(7) يقارن بمنهاج البلغاء/ م.س. 56. والروض المريع/ م.س. 129. والمنزع البديع/ م.س. 355.

التباس كُلّياتها بموادّها، وعُسر انتزاعها منها، وغَور الفحص فيها، بخلاف ما عليه الأمر في الصناعة النظرية[1]. ونفس الأمر يراه ابن البناء المراكشي، حيث يومئ إلى أن أقسام البديع، قد تلتف، بعضها ببعض، فتتركب وتتداخل[2]. وهذا، عنده، منبع أشكال الاختلاف بين أهل هذه الصناعة[3]، في مسألة تجنيس الأساليب بالقسمة؛ فيضعُها بعضهم في قسم، ويضعها آخرون في قسم آخر[4]. وبما أن التجنيس لا ينفصل بطبيعته عن مسألة الاصطلاح والتعريف، فإن هذا التداخل في التقسيم يفضي عندهم إلى تداخل في الاصطلاح والإسماء، هكذا يختلفون أيضا في أسامي الأقسام، وفي عددها وفي تفاصيلها، ومنهم المقَرّب ومنهم المُكثِر، وذلك لأجل اختلاف العبارات[5].

بيد أنهما يختلفان فيما بعد، فيرى السجلماسي بأن هذه الفوضى في التمييز تؤول في الواقع إلى افتقاد تركة البيان العربي للتجنيس الذي لا يُسمى كذلك إلا إذا كان يَؤُمّ الغرض المقصود على النهج الصناعي[6]. وأن السابقين له من أصحاب علم البيان ومتأدّبي العرب[7] كانوا، بسبب افتقادهم لهذه الآلة المنطقية، يعانون من اختلاط صناعاتهم البيانية[8]، وذلك، عنده، كان سبب تأخّر علم البيان الذي وضعه مُتأدّبو العرب أن يُعدّ صناعة كاملة[9]. لكن ابن البناء يرى على العكس منه أن ذلك ليس مُخِلاً بالصناعة[10]، والأكثر من هذا أنه يرى بأن ذلك لا يضرّ الاختلاف في إدراجها تحت أي كُلّي كان، ولا تسميتها بأي اسم كان[11].

وهذه القضية تبدو مما يُميّز بين السجلماسي وابن البناء داخل وحدتهما في الاتجاه الفلسفي الذي ينتميان إليه معا، إذ يبدو من كلام ابن البناء أنه لا يُقدّر أهمية الأمر الكلي كما يراها السجلماسي، هكذا يرى بأنالو قدّرنا أنها لا اسم لها، وأنها لا تندرج تحت كُلّي لم تبطل حقيقتها[12]. في حين أنه تبيّن مما سبق أن

(1) المنزع البديع/ م.س. 219.
(2) الروض المريع/م. س. 173.
(3) نفسه 173.
(4) نفسه 173.
(5) نفسه 173.
(6) المنزع البديع/ م.س. 376.
(7) نفسه 219.
(8) نفسه 219.
(9) نفسه 376.
(10) الروض المريع/م.س. 173.
(11) نفسه 173.
(12) نفسه 173.

السجلماسي يكاد يُشيِّد مشروعه التجنيسي كله في المنزع على ذلك مدار ذلك الأمر الأرسطي الكلي[1]. هكذا راهن في التجنيس على مبدأ أهمية الأمثلة الجزئية في تأسيس القوانين الكلية[2]، **نقاء الأجناس**[3]، ومن ثم **نقاء الأنواع الوسيطة والسافلة**[4]، ومن ثم نقاء الأسماء[5].

ثانيا: مَثار "التّنافُر" في القِسمَة:

إن مبدأ نقاء الأجناس والأنواع الأرسطي، يوحي **بالانفصال التام** بين حدودها، لأنها تتخصص غالبا - من بعد إطلاق - بواسطة الحدّ المنطقي، وهذا التخصيص هو الذي يجعلها تمتاز من غيرها[6]، فلا تداخل ولا تراكب في التجنيس. بيد أن هذا التميّز لا يعني التنافر في الماهية والأمر الكلي؛ ويمكن الوقوف على هذا بأمرين:

أ- **أن آلة القسمة التحليلية النازلة تتأسس بطبيعتها على فرضية تناسب الأنواع القسيمة والسافلة وتشابهها في الأمر البسيط الكلي**، فهي تتراتب في التجنيس السافل طبقا لدرجة قربها أو بعدها من طبيعة الجنس العالي الذي هو منبع التناسبات جميعا. لذلك فالقسمة النازلة تقتضي التمايز القائم على الانتظام والتراتب والتدرج لا القائم على التناقض والتنافر العمودي بين سلالات الأنواع المتحدّرة. هكذا تبدو عملية التجنيس بالقسمة النازلة قائمة بأسرها على مبدأ تشقيق ذلك الأمر الكلّي إلى دراريه، مما يعني أن القسمة مرتبطة بثنائية التماثل والتنوع، لا ثنائية التناقض والتنافر.

ب- **بما أن آلة التقسيم المنطقي لدراري الجنس العالي لا تكتمل إلا بآلة التحديد المنطقي لمفاهيمها الاصطلاحية**، فإن هذا الأخير ذاته يتكون بطبيعته من حقيقة **الانتظام المفهومي**، القائمة على تراتب **الكليات الفورفورية** الخمس في بنية التعريف المنطقي لا تنافرها[7].

ثالثا: مثار "الزِّيادة" في القِسمة:

إذا كان التعريف يحقق ذاته، عند السجلماسي، **بانطباق قوة دلالة الحدّ على قوة دلالة الاسم المدلول به عليه**، فلعل مما يتمم ذلك الانطباق: توخّي الحرص على مطابقة "القسمة" لعدّة الأنواع القسيمة

---

(1) يراجع ما قيل في "التجنيس العالي".

(2) المنزع البديع/ م.س. 260.

(3) نفسه 290.

(4) نفسه 290.

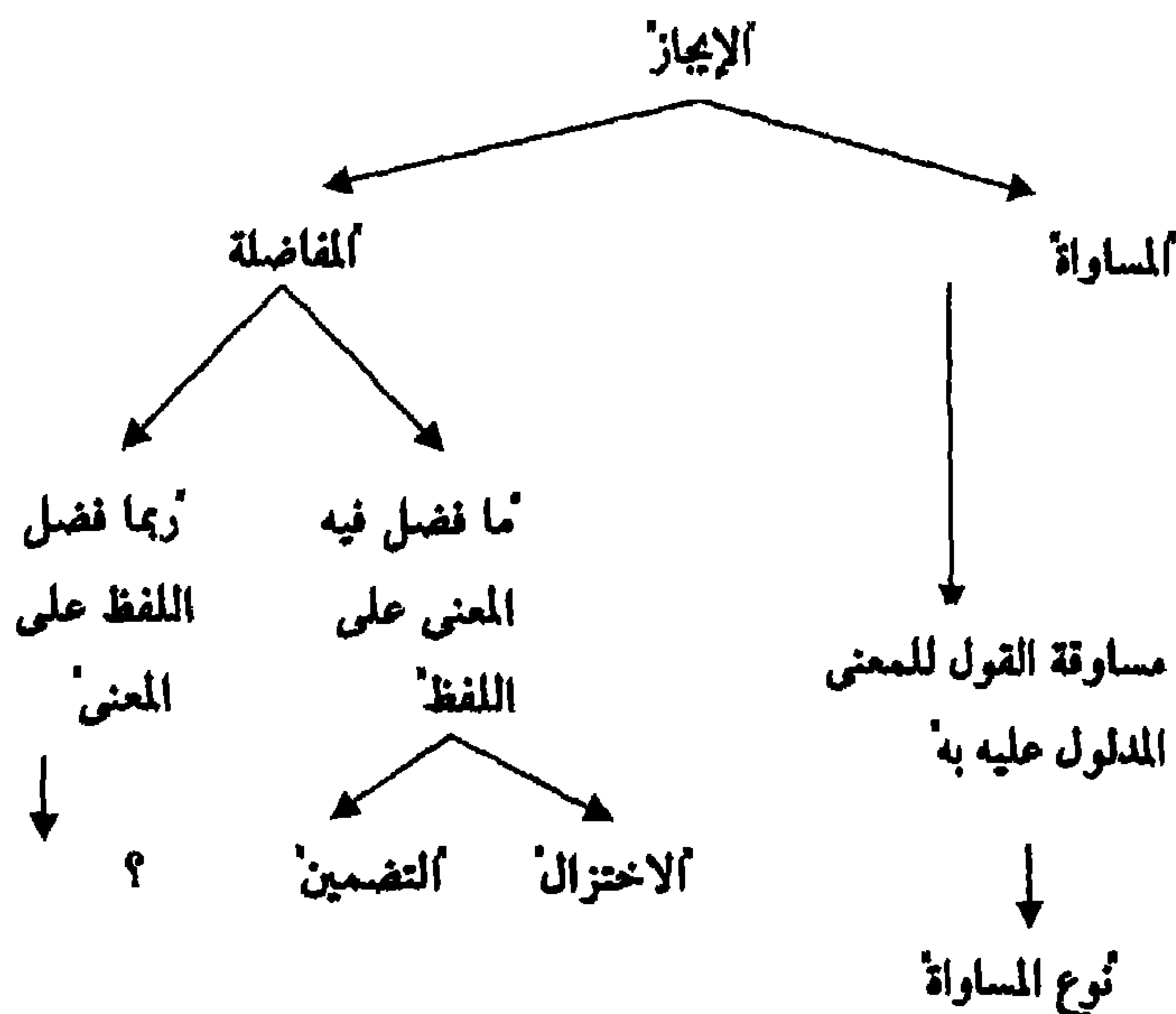
(5) نفسه 210.

(6) التلقي والتأويل/ م.س. 24.

(7) يراجع ما قيل في "التعريف بالحد".

والسافلة المحتمل تحدُّرها من رحم الجنس العالي. ولكي يتخلص "التقسيم" من شرك الرجم بالزيادة المزيّفة وغير العاكسة لامتدادات السلالة الأسلوبية، لابد من "معايير وجيهة"[1] تحكم ذلك الامتداد الأسلوبي.

بيد أن السجلماسي لم يجد الطريق معبَّدة وهو يغامر بتجنيس الأساليب، التي مارست ضده بعض الخذلان؛ لقد توفرت المادة أحيانا ولكن فُقدت المقولات لِتنظيمها وتقسيمها[2]. وهذا ما نجده مثلا في تقسيمه لجنس "الإيجاز" الذي يُؤَشّر عليه بالخطاطة التالية:



وإذن فإن ثمة زيادة في هذا التجنيس السافل استوجبتها القسمة المنطقية بمجردها، بيد أن الحساسية البيانية ترفضها رفضا قويا فيما يبدو. وتلك الزيادة تتشخص في القسم المفترض منطقيا تحدُّره من نوع "المفاضلة"، وهو: "فضول اللفظ على المعنى". لذلك ظل نوعا عقيما زائدا، وفضلا عن ذلك مستقبحا، لأن الذي ساق إليه هو هاجس[3] استقصاء الأمور الحادثة عن القسمة والأشياء التي إليها انقسم الأمر الكُلِّي"، فلذلك لم يحفل به السجلماسي آخر الأمر وأهمله إيمانا بقوة العبارة البلاغية على قوة التقسيم المنطقي. ونجده يوضّح كل ذلك بقوله: "وربما فضل اللفظ عن المعنى، وهذا النوع، وإن كان نوعا يسوق إليه التقسيم، فهو مَرذول غيرُ مُعرَّج في الدلالة عليه، ولا مَرجوعٍ في العبارة إليه، وهو المُسمّى في نهج النقد: فضلا وهذرا

---

(1) التلقي والتأويل/ م.س. 56.

(2) نفسه 67.

(3) المنزع البديع/ م.س. 355.

والحشو الفارغ، وهو مما يُعدّ في أسباب القول. ولذلك لم نحفل به فلم نضع له مع قسيمه شِرْكةً أصلا، فلا بابا يخصّه بوجه"[1].

وقِسْ على ذلك ما نجده في أقسام نوع "الملابسة"، الذي اقتضت القسمة المنطقية المحضة فيه زيادة **تفتقر إلى سند حقيقي في الصور البلاغية**. هكذا نجد السجلماسي يقول بصدد نوع: "إخراج الممكن بصورة الواجب": "ولم نقف بعدُ على صوره الخاصة، وعسى أن نستدركها بعد الفحص عنها"[2].

وقوله بصدد نوع: "إخراج المحال بصورة الممكن والواجب وإخراجهما معا بصورة المحال": "فلذلك هذا النوع بحسب استيفاء القسمة، جنس متوسط تحته أنواع عِدادٌ، لم نقفْ بعدُ لها على صورة خاصة مستعملة، إلا النوع الذي هو منها: "إخراج المحال بصورة الممكن"[3]. ومثل هذا قد يتعدد في المنزع[4].

رابعا: مَثَار النُّقصان: في القِسمَة:

يلاحظ الأستاذ محمد مفتاح بأن "اللغة الطبيعية هي من الخصب والغنى والثراء وعدم الانضباط بحيث لا يمكن أن ترجع إلى مسلّمات وأوضاع محدودة كمسلّمات وأوضاع الرياضيات والمنطق؛ فتعابير اللغة الطبيعية إما أن تكون أوسع، وإما أن تكون أضيق من النِّسب الرياضية والمنطقية"[5].

من مظاهر **نقصان القسمة المنطقية وقصورها عن استيفاء طوائف الصور الجزئية**، ما يشير إليه السجلماسي بصدد بعض الأنواع البلاغية التي اتسعت بها إمكانات القول في البيان العربي. نجد تمثيلا نوع: "حذف المضاف وإبقاء المضاف إليه"، الذي يقول بصدده أنه: "مجازٌ واسع كثير، ومهيَعٌ لاحِبٌ، اللغة طافحة به، وكثرته خارجة عن الإحصاء حتى لقد ظن قومٌ أنه حقيقة لا مجاز"[6]. وكذلك قوله عن نوع: "التضمين"، بأن "كثرته خارجة عن الإحصاء"[7].

(1) نفسه 182.
(2) نفسه 294.
(3) نفسه 295.
(4) يقارن ب300 و301 و302..
(5) التلقي والتأويل/ م.س. 55.
(6) المنزع البديع/ م.س. 205.
(7) نفسه 211.

2- 4: في التّركيب والتّحليل:

أولا: القِسمة الصّاعدة:

وهي عبارة عن **منهجية تركيبية صاعدة متدرِّجة**. ثم هي عند المنطقيين القدماء عبارة عن: "قسمة الكلّي إلى جزئياته"[1]، وذلك يكون بواسطة "ضم قيودٍ متخالفة إليه ليحصل بانضمام كل قيد إليه - أي إلى ذلك الكُلّي - مفهوم"[2] كامل عن الشيء.

هكذا ينطلق هذا الضرب من القسمة، عند السجلماسي، من مبدأ النظر إلى "الشيء" من زاوية **تأليفية محكّمة بطبيعتها لمنطق التدريج يسعى إلى التفريق المتراتب بين آحاد التأليف ابتداءً من أصغر جزئياته وانتهاء إلى أكبر كلّياته**، وبذلك تنطلق سيرورة التعرّف على **كلية الشيء**، وبناء **تصوّر كامل** حوله في مرآة العقل. ولعل هذا يترتب، عنده، من مدارج صاعدة من الأصغر في الشيء إلى الأكبر منه، ومن الأسفل فيه إلى الأعلى منه. قال السجلماسي: "وطريق التركيب هو أن يُبتدأ في الشيء المنظور فيه:

- أولاً - فيُفحَص عن أبسط ما منه تركّب،

ثم - ثانيا - عمّا تركّب منه،

وهلمّ جراً: إلى أن يكمُل الشيء المنظور فيه،

ويحصُل موجودا على ترتيب ونظام"[3].

ونجد هذه القسمة الصاعدة المتدرجة مستعملة، في المنزع، لتحصيل أمور، أبرزها:

أ- **تركيب "التصور الأكمل" حول نسق الكائن الحي: وذلك ليحصل موجودا واضحا في الذهن "على ترتيب ونظام"**[4]. فإذا حصل تصور بنيته الكلية سهل **تصوّل بنية الأقاويل التي تعادل في نسقها نسق الكائنات الحية.**

ولا طريق، عند السجلماسي، إلى ذلك سوى **بالكشف** ابتداءا عن **عناصره الجزئية المكوّنة لنسقه العام**. قال السجلماسي: "مثال ذلك: بدن الحيوان. فإن أبسط ما منه تركّب هي الأسطقسات. ثم تركبت من الأسطقسات: الأخلاط. ثم تركبت من الأخلاط: الأعضاء المتشابهة الأجزاء. ثم المتشابهة الأجزاء تركبت منها: الأعضاء الآلية. فتركّب منها: جملة البدن"[5].

---

(1) كشاف اصطلاحات الفنون/ م.س. 2/ 1318.

(2) نفسه 2/ 1318.

(3) المنزع البديع/ م.س. 342.

(4) نفسه 342.

(5) نفسه 342.

ب- **تركيب 'التصور الأكمل' حول نسق القول المركب**: وقد انطلق السجلماسي **بهذه المنهجية التركيبية الصاعدة** لبناء صورة منطقية محكمة حول بنية 'القول التام المركب'، فأفضى به مسلسل التركيب الصاعد إلى أن 'أجزاء القول المركب، هذا النحو من التركيب هي: إما الألفاظ المفردة الدالة على المعاني المفردة، وهي ثلاثة أجناس التي منها يتركب القول وإليها ينحلّ وهي: الاسم والكلمة والأداة؛ وهي التي يتركب القول منها تركيبا أوليا. وأما الألفاظ المركبة تركيب تقييد واشتراط المنزلة في القوة والدلالة منزلة اللفظ المفرد، فإن ما كان من الألفاظ مركبا هذا النحو من التركيب، يقع جزءا من القول التام، ويتركب منه القول تركيبا ثانيا. فالقسم الأول: وهو الألفاظ المفردة، والثاني: وهو الألفاظ المركبة باشتراط: مقول عليهما البسائط الأوَل والثواني في الجملة'[1]. وهكذا يتم تركيب نسقه الكلي ليحصل موجودا في الذهن 'على ترتيب ونظام'[2].

ج- **تحصيل 'الحد المحرّر بحسب الأمر الصناعي'**[3]: وذلك في حالة قصوره عن مطابقة جميع الصور الجزئية المدلول به على طبائعها. كقصور حد 'الاستثناء' – الذي يُرسم بأنه تأكيد المدح بما يُشبه الذم[4] – عن مطابقة بعض الصور الجزئية المقابلة لذلك، وهي: 'تأكيد الذمّ بما يشبه المدح'[5]. ما العمل في مثل هذه الحالة؟. لا طريق، عند السجلماسي، سوى: 'أن تتأمل هذا الموضع بطريق التركيب، فتنتزع عن مادّتي المدح المؤكَّد بما يشبه الذّم، والذّمّ المؤكد بما يشبه المدح، معنىً كلياً بسيطا: وذلك بأن نسقط من كل واحد منهما المعنى الذي هو به، ما هو بالنسبة إلى الآخر (وهو الفصل المقسّم)، فيبقى لنا المقابل من حيث هو؛ وهو: الكُلِّي البسيط. ثم نقول بحسب ذلك: 'هو تأكيد أحد المتقابلين بما يشبه الآخر'، فنكون قد عثرنا على ما ينبغي أن يكون الفاعل، وهو الحد المحرر بحسب الأمر الصناعي'[6]. وهكذا **تصعد القسمة التركيبية من الجزئي إلى الكلي**.

(1) نفسه 341.

(2) نفسه 342.

(3) نفسه 288.

(4) نفسه 287.

(5) نفسه 287.

(6) نفسه 287-288.

ثانيا: القِسمَة النَّازِلة:

وهي عبارة عن **منهجية تحليلية نازلة متدرجة**، يُقصد بها، عند المنطقيين: **تمييز آحاد التركيب**. ولذلك فهي، في المنزع، تقابل بطبيعتها "طريق التركيب"[1]، وتنطلق عند السجلماسي من مبدأ النظر إلى الشيء انطلاقا من حقيقته **الكلية في الذهن، ثم تتدرّج في التحليل من هذه الكلية بتراتب وانتظام ونزوع نحو تفكيكها "بالعكس"**[2]، من الأعم نزولا إلى العام، ثم نزولا إلى الخاص، ومنه ينزل التحليل إلى الأخص. هكذا تبدأ هذه القسمة المنطقية النازلة، عنده، من "أن يُؤخذ الشيء المنظور فيه مُتصوَّرا بكليّته مُقاما في الذهن بجملته، ثم يُبتدأ من آخره بالتحليل بالعكس"[3].

ونجد هذه القسمة التحليلية النازلة مستعملة، في المنزع، لتحصيل أمور منها:

أ- **تحليل النسق الناظم لبدن الحيوان**: وهذا يتم، عنده، "بأن نُقيم جملته في الذهن، ثم **نحلله إلى الأعضاء** الآلية - وهي بهذا النحو من النظر: بسائط أوَل على ما تقدم -، وإلى أسطقسات وهي البسائط الثواني، والأجزاء المتوسطة بينهما على نحو ما تقدم: أعني بالقياس والإضافة"[4].

ب- **تحليل الجملة ورصف الأجزاء التي حُلِّلتْ من بعدُ**[5]: وقد نزل بهذه المنهجية إلى بنية "القول التام"، من أجل بناء تصور منطقي كامل حولها، فانتهي بواسطتها إلى أن "الأجزاء البسائط الأوَل: فالمركبة باشتراط؛ إذ كانت تلقى التحليل أولا، وهي أبسط من جملة القول، أي أقلّ تركيبا منه. وأما الأجزاء البسائط الثواني: فالألفاظ المفردة؛ أما بساطتها فبيِّنة بنفسها، وأما ثنويتها فلقاؤها التحليل ثانيا"[6].

---

(1) المنزع البديع/م.س. 342.

(2) نفسه 343.

(3) نفسه 343.

(4) نفسه 343.

(5) نفسه 353.

(6) نفسه 343.

المبحث الثالث

"التَّجنِيس السَّافِل" وآلة "الشَّجرة الفُورفُورِيَة" في المَنزَع

ترى بعض الدراسات التاريخية حول المنطق بأن "المشائية الفورفورية التي وفق بها بين أفلاطون وأرسطو كانت أقرب إلى مفكري الإسلام روحا، فضلا عن أنها ألصق بهم زمنا"[1]. ولعل المتأخرين منهم، على اختلاف مجال اشتغالهم، كانوا الأكثر تأثرا بكتاب فورفوريوس "إيساغوجي"[2]، الذي يمكن اعتباره بدوره "المدخل الطبيعي للنظرية المنطقية كما فهمها المناطقة العرب"[3].

على أن أهمية فورفوريوس قد تتجلى أيضا في كونه يعتبر أهم من أوضح أقوال أرسطو في الألفاظ والتحليل يمكن أن يذهب إلى أبعد من ذلك فيقول إن هذا التوضيح كان معناه: "تخليص وتلخيص لما ورد في منطق المشائين ورئيسهم أرسطو"[4]، مما قد يستدعي القول بفكرة الإضافة، إذ فورفوريوس هو الذي أضاف الكلي الخامس إلى الكليات المنطقية الشهيرة وهو: "النوع"[5]، واضعا بذلك التمهيد المكين لمسألة تعريف الشيء عن طريق تشعيب مقوماته بشجرته الشهيرة، والتي ينطلق جذرها الأول من "الجنس العام أو جنس الأجناس الذي لا يمكن أن يكون نوعا لشيء آخر، ويتبعه نوع يصبح بدوره جنسا لأنواع أخرى، وهكذا إلى أن يوصل إلى نوع الأنواع"[6]. ولذلك نجد أن الأشياء في هذه الشجرة تتشاجر وتتداخل وتزداد درجات التشاجر والتداخل كلما أوغل الفاحص في التحليل[7].

وإذا كان فورفوريوس قد أضاف كليّاً خامسا إلى كليات أرسطو وهو "النوع"[8]، فإن شجرته الخماسية تلك لم تلبث أن تخصَّبت بكليٍّ سادس أضافه فلاسفة إسلاميون وهو: "الشخص"[9]. ولو أُرِيدَ إحصاء كافة التهذيبات التي طرأت على هذه الشجرة في بيئة هؤلاء الإسلاميين من الفلاسفة لَوُجِدَ أنها قد تعكس، بمكوناتها المنطقية جميعها، شجرة كليّة عشرية عمودية توازي أو تعكس شجرة أرسطو المقولية الأفقية، مما يمكن معه تشخيصها بالخطاطة التالية:

---

(1) تطور المنطق العربي/ م.س. 52.

(2) نفسه 53.

(3) نفسه 52.

(4) التشابه والاختلاف/ م.س. 12.

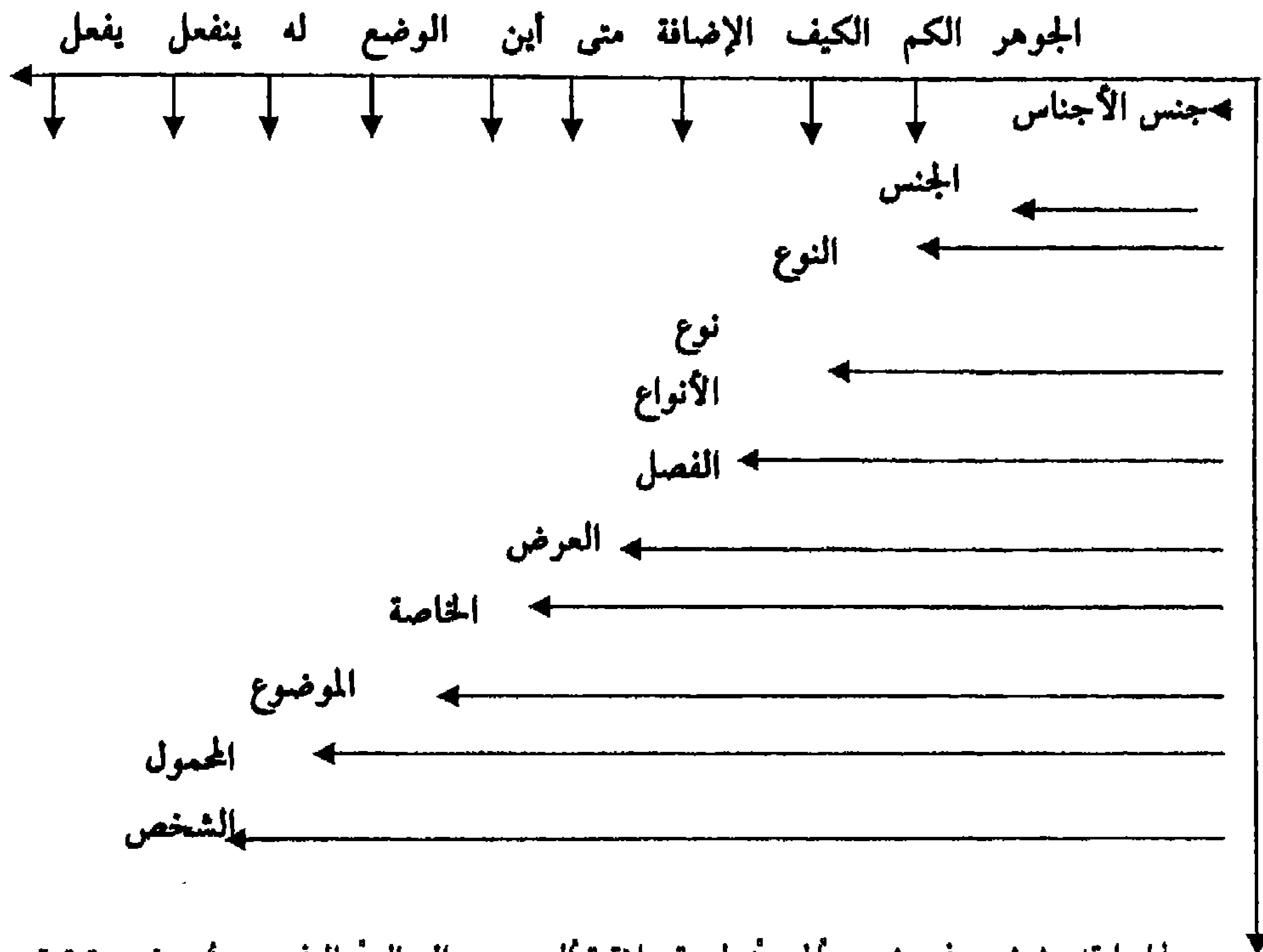
(5) مجهول البيان/ م.س. 12.

(6) نفسه 13.

(7) التشابه والاختلاف/ م.س. 12.

(8) مجهول البيان/ م.س. 12.

(9) رسائل إخوان الصفا/ م.س. 359.



وهذا ما قد يشخص في مشروع 'المنزع' طبيعة علاقة 'التجنيس العالي' الذي به تُعرف حقيقة الأجناس، ب'التجنيس السافل' الذي به تُعرف حقيقة الأنواع، على اعتبار أن كلاً من برهان أرسطو الذي يتحصل بالمقولات، وكليات فورفوريوس التي تتحصل بالتشجير، إنما وُظّفا عند السجلماسي لبناء تحديدات منطقية تتوخى تفهيم أجزاء الصناعة الكاملة.

إذا صحت فرضية انتماء **الاتجاه الفلسفي بالغرب الإسلامي**، في خلفياته الإسلامية القريبة إلى **المدرسة الرشدية بالمغرب**، فلعله يصح أيضا أن من أبرز مرجعيات السجلماسي في توظيف الشجرة الفورفورية في التجنيس هو '**منطق التدريج**'[1] الرشدي. الذي يحتوي على علائق متعددة، أهمها علاقة الشّوب أو الإشراب، وعلاقة المنازل بين الطرفين أو وضع الحياد'[2].

والواقع أن هذا '**المنطق المتدرِّج**' لا يمثل قطيعة تامة مع أرسطو، وإنما هو، في الأغلب، عبارة عن **مشروع مطوَّر عن المنطق الصوري**، مضافا إليه مفاهيم من 'المنطق العملي ومن التصورات السائدة في عصره حول نظام الكون ومن مبادئ العلوم الرياضية'[3].

---

(1) مشكاة المفاهيم/ م.س. 259.

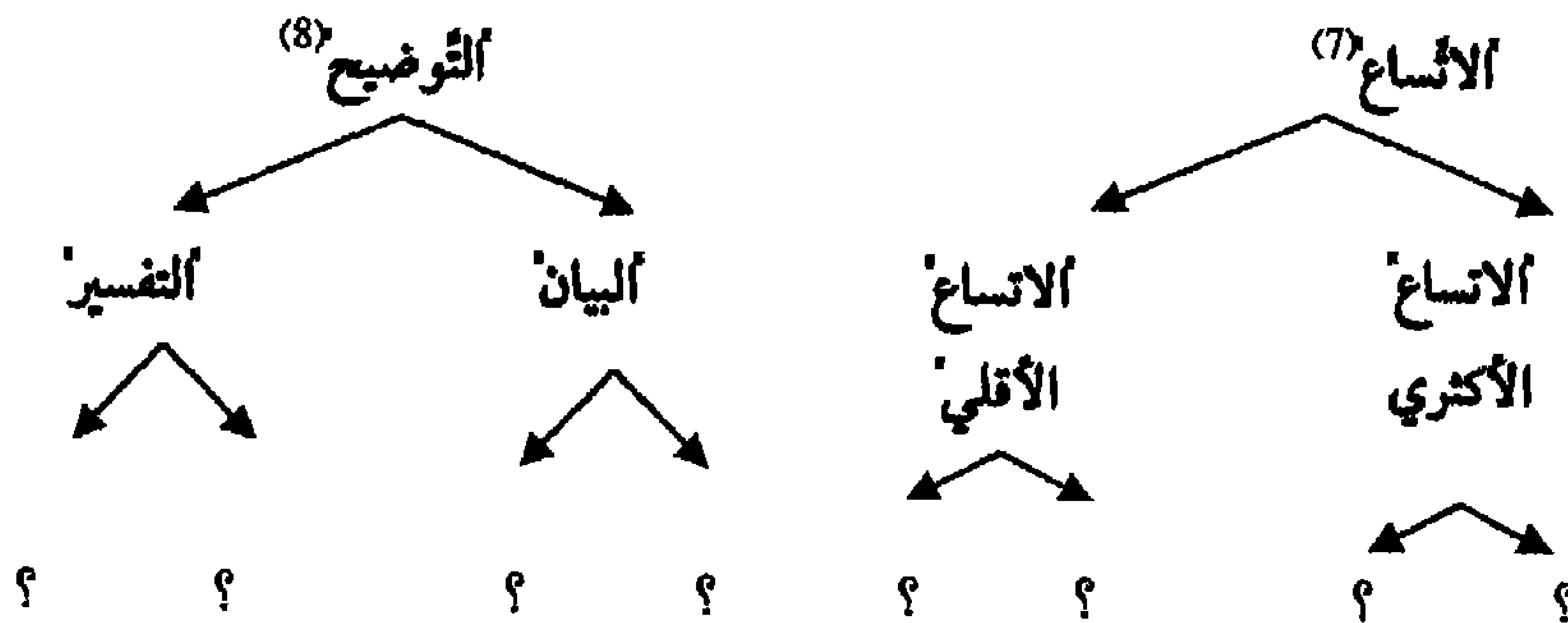
(2) نفسه 260.

(3) نفسه 75.

وفي هذا السياق نجد أن السجلماسي، هو الذي استثمر منهاجية المقولات الأرسطية والشجرة الفورفورية لتصنيف البلاغة العربية وترتيب أجناسها وأنواعها[1]، بشكل جعله يتقدم على كافة رواد الاتجاه الفلسفي في هذا الاستثمار. وهكذا يمكن الوقوف عنده على خصائص الاستعمال التالية:

1- ينطلق **"التجنيس السافل"** عند السجلماسي من مبدأ الاعتراف بأهمية "الجنس العالي" باعتباره من: "المتواطئة أسماؤها"[2]: ولذلك فهو الممثل الوحيد "للتصور الأعلى" الذي يسمح بتشقيق "التصورات الجزئية"[3]، التي ترتقي كلها، عنده، إلى "معنى كلّي واحد، وطبيعة سارية"[4] فيها بشكل متدرج؛ مما يؤدي إلى تشقيقها أيضا بطريقين: **طريق أفقي**: متكافئ الأنواع، يبتدئ بقسمة ثنائية لسلالة الجنس، كما هو الشأن عنده في جنس: "التوضيح"، أو "الاتساع"، أو "الرصف"، أو "الإيجاز". وقد يمتد إلى ضرب من التوليدات النوعية الرباعية، كما هو الحال في جنس: "التخييل"، أو الخماسية: كما هو الشأن في جنس: "المبالغة". **وطريق عمودي**: غير متكافئ السلالة: وهكذا فقد تتدرج الأنواع الوسيطة والقسيمة، في **تشعّبها** إلى **"شجرة ذات أغصان"**[5] وارفة وخصيبة مستقصية كما هو الشأن في جنس: "المبالغة"، و"التكرير"، وبدرجة أقل كما هو الشأن في جنس: "الانثناء"، و"الإيجاز"، و"المظاهرة".

وقد **يصيبها العقم**[6]، فتبدو سلالتها **عاجزة عن أي امتداد في التجنيس**، كما هو الشأن مثلا في الترسيمة الثانية لجنسي: **"الرّصف"** و **"التّوضيح"**:



---

(1) مشكاة المفاهيم/ م.س. 262.

(2) المنزع البديع 397 .

(3) المنطق الصوري منذ أرسطو/ م.س. 123.

(4) المنزع البديع/ م.س. 396.

(5) مشكاة المفاهيم/ م.س. 98.

(6) نفسه 99.

(7) المنزع البديع/ م.س. 429.

(8) نفسه 414.

2- تتم عملية "التّجنيس السّافل" عند السجلماسي انطلاقا من قاعدتين:

الأولى: النزوع إلى تصوّر الأمر الكلي الذي إليه تنتمي الأنواع الوسيطة والسافلة المتدرّجة في التجنيس. مثال ذلك ما نجد، عنده، في جنس: "المظاهرة"، إذ يقول: "وينبغي أن نقدّم الفحص أولاً في هذا الجنس؛ عن "المزايلة" و "المواطأة": هل يمكن إرقاؤهما إلى جنس واحد يعمّهما ويُحمل عليهما حملا تُعرف به ماهيتهما، ويشتركان في جوهره المشترك لهما"[1].

الثانية: إحداث ضرب من المقايسة المنطقية بين أجناس صورية مجردة وبين أجناس أسلوبية مشخّصة[2]، ثم بين أنواعها المتحدّرة منها وبين ما قد يكون لها من نظائر منطقية مجردة. كما هو الشأن، عنده، في نوع: "المطابقة"[3]، إذ يُفهم منه في هذه الصناعة ما يُفهم من اسم التقابل في صناعة المنطق"[4]. وهكذا تم تقسيم هذا النوع في المنزع إلى الأنواع المذكورة؛ أعني أنواع المتقابلات"[5]، أو إلى ما تنقسم إليه المتضادّات إلى ما بينها متوسط، وإلى ما لا متوسط بينها، فيحدث أيضا هاهنا نوعان مُعادّان لانقسام المتضادّات إلى هذا النوع من الانقسام"[6].

3- إذا كان "التّجنيس السّافل" ينطلق عند السجلماسي في الأصل، من مبدأ **تعريف "المفرد"**، الذي يتشخص في شجرة المنزع عبر سيرورة الأسماء، وتعريفها بواسطة الحد[7]، فإن **حقيقة "التركيب"** التي في الأساليب المقول عليها ذلك الاسم، والطبيعة التناسبية الخاصة في ذلك التركيب، كل ذلك يجعل من عملية تشجير الأنواع المتحدرة من ذلك المفرد قائمة على سيرورة متواصلة من فرز الفصول الذاتية والمقومة والمقسمة، المميزة لتلك الأنواع المتحدرة[8] هكذا نجد السجلماسي يولي أهمية خاصة لمسألة الفصول؛ باعتبار كونها عنده تقوم بوظيفتين:

الأولى: وهي وظيفة **خلق الأساس المنطقي** الذي بموجبه يتم **تقسيم الجنس الوسيط** إلى أنواعه، **وتشقيق النوع القسيم** من نوعه المقابل له، **وتوليد الأنواع السافلة** والأخيرة فيما بعد، إلى **أن تنقطع سلالة الأقسام** لكثرة ما قد يقابلها بل ويتجاوزها في صناعة البلاغة. يقول السجلماسي: "فإن كانت فصولا غير ذاتية فإن مادة القول الذي نروم توفية هذه الصناعة به ونؤمّ بها بانتحائه ليس تحتمل الاستقصاء"[9].

---

(1) نفسه 364.

(2) يقارن ب366.

(3) نفسه 370.

(4) نفسه 376.

(5) نفسه 377.

(6) نفسه 377.

(7) يراجع ما قيل حول "التعريف الاسمي" سابقاً.

(8) المنزع البديع/ م.س. 393.

(9) نفسه 394.

الثانية: وهي استكمال بناء الحد المعرّف لذلك النوع المقسّم قبل، على اعتبار إن أي نوع، عنده، إلا ويتم تعريفه عن طريق تركيب جنسه وفصله[1]، وعلى اعتبار أن الأحكام والمحمولات اللاحقة له أحيانا تلحقه بما هو نوع أعني باعتبار الفصل المقوّم لذاته فيكون الحكم أخصّ، وأحيانا تلحقه باعتبار جنسه فيكون الحكم أعمّ، فلذلك ينبغي أن يُتدبّر المطلوب بحسب الجهتين ويُفصّل بحسبهما النظر تفصيلا[2].

(1) نفسه 408.

(2) نفسه 408.

خلاصات:

ما عساه أفضى هذا الباب إليه ، أمور:

1- أن لِمنطق التجنيس في الغالب أصول متنوعة: لعل أبرزها في مشروع "الاتجاه الفلسفي": الأصل المشائي ثم الأصل الرواقي/ الإسلامي. والمرجح اليوم هو أن بصمة أرسطو مثلاً - ونظرا لنزعته الذرية الميتافيزيقية - تتجسد، أكثر ما تتجسّد عند روّاده، في مرآة "التجنيس العالي". هذا مع عدم إهمال عناصر تنوع باقي الخلفيات في هذا المنطق التي جعلت من إمكاناته التّصوُّرية مشاريع ذات أبعاد كونية فيما بعد مرحلة "الاتجاه الفلسفي".

على أن "منطق التَّجنيس" في جملته في المشاريع العلمية لدى أجدادنا من رواد الاتجاه الفلسفي، تميز غالباً بثُلّةٍ من الخلفيات الفلسفية، من أبرزها:

1-1: أن أطروحة "الأجناس" تعبر بطبيعتها الكُلّية عن رؤية فلسفية هرمية تراتبية للموجودات، لتنطلق من الأكثر تعميما وهو الجنس العالي، ثم تتناهى بالتشعيب إلى الأكثر تخصيصا وهو النوع السافل أو الأخير. ويغلُب على هذه التّراتبية أنها تضرب في عمق تاريخي بما يتجاوز أرسطو ذاته.

1-2: أن "منطق التَّجنيس" جزء عضوي من "نُظريَّة التَّعريف" ذاتها: ذلك بأن الشيء المعرَّف لا يعرَّف بالحد فحسب وإنما لابد أن تكتمل أبعاده المفهومية بعملية قبلية هي تجنيس الشيء المحدود؛ لذلك اجتهد المنطقيون الإسلاميون في تقنين قواعد كلية لتحويل هذا المنطق التجنيسي إلى واقع منهجي قابل للتطبيق على الظواهر.

2- أن السجلماسي هو زعيم الرواد الثلاثة وأولهم اعتمادا لمنطق التجنيس عاليه وسافله: سوى أن هذه الريادة لا تجعله يتيم عصره في ذلك. على أن ما قد يميزه حقاً عن شريكيه في التجنيس - ابن البناء والقرطاجني - على الأقل، هو ذهابه البعيد في إعادة بناء أجزاء صناعة البلاغة على أساس التجنيس، في حين نجد ابن البناء كان الأكثر تكثيفا واختصارا في اعتماده ذاك، وأن القرطاجني كان الأكثر تجسيداً له في باب النقد النظري الشعري من غيره.

على أن أهم ما امتاز به السجلماسي على الخصوص:

2-1: كون مركز الثقل في المنزع البديع هو أطروحة التعريف بالتجنيس: والغالب فيه أن يأتي التعريف بالحد في الرتبة الثانية لكنها عضوية، بما يعني أن أفق استشراف التصور البياني موصول عند السجلماسي بالتجنيس أكثر من غيره.

2-2: كون أرسطو - على حضوره في المنزع - لا يمثل غالبا سوى عنصر خلفي واحد ضمن عناصر منطقية أخرى: أفلاطونية ورواقية وإسلامية: مشرقية ومغربية.

3- 3: أن منطق التَّجنيس في المنزع - كما هو عند أغلب المنطقيين الإسلاميين - هو عبارة عن آلتين منهجيتين كُبرايتين متعاضدتين. وهما: التجنيس العالي والتجنيس السافل. ولعل 'العالي' منهما يمتاز بكونه العتبة المنهجية الأولى لبناء التصورات الكلية. ولعل هذا ومثله هو ما يجعل منه آلة موسومة عند السجلماسي بصفات منها:

3-1: انطلاق نسق 'التجنيس العالي' من أطروحة نقاء الأجناس الأرسطية، بما يعني نقاء ذريا وتاما لأصنافها العليا والمتوسطة؛ وهذا مما أوقعه في مآزق تطبيقية.

3-2: 'التجنيس العالي' في المنزع لا يشق سبيلا تحليلية واحدة أو ميداناً تطبيقيا واحدا: وإنما قد تتعدد حقول اشتغاله حتى نجد منها ما هو مقولي مجرد، وما هو طبيعي أو أسلوبي مجسد؛ وكل ذلك ينضوي في الجملة إما تحت لواء 'تجنيس المفرَد' أو 'تجنيس المركَّب'.

3-3: إذا كان 'علم البيان' - من زاوية نظر 'منطق التَّجنيس' في المنزع - هو ذلك الجنس الكلي، بما يعني أن باقي الأجناس البلاغية العشرة في علاقتها معه مجرد أجناس وسيطة، فإن هذه الأخيرة في علاقتها بأجزاء الصناعة الكاملة هي الأمّهات الوالدات، والأرحام الخصيبة العالية لدراري الأساليب البيانية العريقة.

3-4: على أن كل واحد من تلك الأجناس العالية العشرة، يمتاز بمواصفات جنسية ومفهومية وأسلوبية وبنيوية مخصوصة؛ ولعل ذلك هو ما يتحكم في مرتبتها داخل الشجرة البلاغية، وفي مدى عقمها أو خصوبتها.

4- إن آلات 'التَّجنيس العالي' في المنزع البديع - على أهميتها - لا تستطيع الانفصال عن وجهها الآخر فيه، والذي هو آلة 'التجنيس السَّافِل': ولذلك لا تكتمل خصائص الوجه الأول سوى بخصائص الوجه الثاني، والتي يمكن إيجازها في التالي:

4-1: أن 'التجنيس السَّافل' - مثله في ذلك مثل التجنيس العالي - ينطلق غالبا من أطروحة إدراك الأمر الكلي الكاشف عن جنسية الشيء المعرَّف بامتداداته النوعية، المتشعبة عنه.

4-2: أن آلة القسمة المنطقية هي أبرز ما ميز 'التَّجنيس السَّافل' في مشروع المنزع، إلى جانب مظاهر الشجرة الفورفورية فيه؛ ولعل اظهر ما يميزه في تشعيباتها الأسلوبية هو قسمتها الثنائية بين متقابلين، ثم تشعب ذلك إلى قسمة ثلاثية أو رباعية أو أكثر من ذلك، بما يجعل التجنيس السافل يتخصَّب فيمتدّ امتدادا، وهو غالب أمر الشجرة البلاغية في المنزع، أو يتعقَّم فيَضمر ضُموراً وهو الأقل.

4-3: نظرا لخطورة القسمة المنطقية على نتائج تجنيس الشيء المعرَّف، فإن لها في مشروع المنزع شروطا وقواعد ومحاذير؛ ولعل سنام الأمر في كل ذلك هو مبدأ التناسب الشمولي الذي يقي سلسلة المتناسبات التجنيسية أو الأسلوبية من مثارات التنافر أو التناقض أو التداخل..

4-4: أن تطبيقات المنزع للتَّجنيس - عاليه وسافله - على شجرة البيان العربي، تؤشر في جملتها على قصور المقولات المنطقية المجردة عن مجاراة عنفوان العبارة البلاغية العربية الأصلية. والمرجح أن هذا هو مما أوقع السجلماسي في مآزق ومحاذير، سعى إلى معالجتها بهمة المنطقي البليغ كيما يعود الانسجام التام إلى أطروحته في التجنيس، ومنها إلى مشروعه الكُلِّي في بناء "التَّصوُّر الأكمَل" حول جزئيات "الصِّناعة الكامِلة".

خاتمة البحث

إذا كان في مقدور الباحث، أن ينوه ببعض الخلاصات، فلعلّ في مقدّمتها هذا الامتداد الزمني الذي قطعه في ملامسته الطويلة لبعض إشكالات الموضوع: لقد أتاح له فرصا متعاقبة لمقاربة مناهج التعرّف العلمي على مواقعه الحساسة، وذلك من خلال تشبُّعه المتدرِّج بأهمية **إعادة بناء المعرفة الاصطلاحية الفلسفية الإسلامية**، انطلاقا من **الفقه بمفاهيم الفلسفة ومصطلحاتها**، وأن ذلك الفقه لن يتم سوى بالانطلاق من **التفقُّه في شؤون هذا المفهوم الفلسفي ومصطلحه**، على ضوء منهج راشد في استيعاب خلفياته وقضاياه.

لقد كان من جملة الفرضيات التي قامت عليها هذه المقدمة في التأصيل:

أولاً: أن هناك **'اتّجاها فَلسفيا'** قائم الذات تؤشر عليه تجربة النقاد والبلاغيين المسلمين بالغرب الإسلامي، التي هي في الأساس **تجربة في المفهوم والمصطلح** بقدر ما كانت مشروعا في **تفهيم صناعة البلاغة**. ولذلك فإن مشروع الدراسة المصطلحية لمفاهيم هذا 'الاتجاه' ومصطلحاته، يجب أن تنطلق في الأفق المنظور، من إقامة الشخصية النسقية لذلك الجهاز المفهومي الفلسفي الذي يحكم رؤية رواد الاتجاه الفلسفي جميعهم، في سياق النقد والبلاغة العربيين.

ثانياً: أن كتاب 'المَنزع البَديع' – كتاباً عربياً في البلاغة والمصطلح – جزء من ذلك النسق الكُلّي، فينبغي أن تضاء مفاهيمه ومصطلحاته على ضوء مفاهيم ومصطلحات ذلك الكل؛ أفقيا وعموديا.

لكن ولكي تنسجم عناصر تلك الفرضيات الأولية مع مقتضيات التجربة، كان لزاما الانطلاق إلى ضرب من الاستشراف الإشكالي ثم المصطلحي المفهومي الأوليّ والآني، الموصول بأفقين: متوسطٍ وقريب:

1- **الأفق المتوسِّط**: ويتجسد في مشروع: **التحديد المستقبلي المُحصِّل** لجغرافية 'الاتجاه الفلسفي (المنطقي الرياضي) العربي/ المغربي' أنساقا وزمانا ومكانا؛ لا كما مارس حضوره المعرفي والثقافي العام في التاريخ الوسيط فحسب، ولا كما ما قد يكون مارسه من كَمِّيات وكَيفيات الحضور فيما تلا ذلك التاريخ الوسيط من حقب (منطقية رياضية محتملة)، إلى غاية عصرنا الحاضر فحسب، ولكن أيضا: **محاولة التحديد المستقبلي لصورة مركبة غَدِيَّةٍ** لذلك 'الاتجاه الفلسفي'، تستمد أطيافها المفهومية والوظيفية **مما لم يَقُلْهُ ولم يُفصح عنه**، فظل بذلك مدفونا في طبقاته الجيولوجية الفلسفية، على شكل إمكانات ومستقبلات في طريق الصنع.

2- **الأفق القريب**: وهو أفقٌ ينغرس بجذوره الرئيسية في تربة الحاضر الراهن لهذه المحاولة من البحث، ويتجسّد في مشروعٍ أوّلي، لعل أبرز مفرداته:

2-1: إفراغ الجهد على تحليل نسقين بارزين مكوّنين لخلفيات الاتجاه الفلسفي في النقد والبلاغة، بالغرب الإسلامي الوسيط، هما: **النسق المقولي التّصوُّري** (ومنه: مشروع التفهيم بالتجنيس والتحديد)؛ **والنسق الرياضي التنسيبي**: هذا مع عدم الإهمال المستقبلي لأنساق أخرى كالنسق النحوي والنسق الأصولي والنسق النقدي.

2-2: مقاربة **العلاقات الخارجية** الكامنة بين أبرز الأنساق الاصطلاحية التي اشتغل بواسطتها السجلماسي على تركة البيان العربي التي انتهت إليه. ثم: اكتشاف أهم **العلاقات الداخلية** الثاوية بين شبكات الأجناس العليا والأنواع المترتبة عليها، في هذه التجربة. وهذا اقتضى بدوره:

2-3: النُّزوع شبه الشُّمولي إلى تكوين معجم فلسفي (منطقي/ رياضي): عن طريق دراسة مفرداته الاصطلاحية. وهكذا تمت في الجزء الثاني محاولة التشييد التدريجي لمكونات ذلك المعجم الفلسفي، موصولا عبر الجزء الأول بمحاولتين اثنتين: **أولاهما**: محاولة الكشف عن أبرز الخلفيات القبلية والإشكالات النظرية الموازية أوالمتقاطعة ضمن قسمات هذا الاتجاه الفلسفي،في النقد والبلاغة العربيين؛ الذي ينتمي السجلماسي إليه.

وثانيهما: محاولة الكشف عن بعض مظاهر التفاعل بين مفردات ذلك **المعجم الفلسفي** (المنطقي والرياضي) وبين **اصطلاحات الصناعة الكاملة** التي سعى بعض نقاد الغرب الإسلامي – ومنهم السجلماسي – إلى تفهيمها تفهيما منطقيا على النهج الصناعي. ولعل هذه المحاولة تتجسد قريبا في **مُلحق كشّاف بأبرز المصطلحات النقدية والبلاغية** التي اشتغل على تعريفها تعريفا منطقيا في "المنزع".

وأما ما عساه أن يكون تحقق نتيجة هذه المحاولة الممتدة من سيرورة الاستيعاب والتحليل والتعليل والدراسة المصطلحية الوصفية، فلعل من أبرزه:

1- ما يتعلّق بالاتِّجاه الفَلسَفِي:

1-1: ثمة حقيقة تاريخية نصية لما يُسمّى "**بالاتِّجاه الفَلسفِي**" في المعرفة العربية الإسلامية على العموم، وفي النقد والبلاغة العربيين على الخصوص؛ على أن أهم ما – لعله – يميز هذا "الاتجاه الفلسفي"، سواء في مداره الثقافي العام أو النقدي/ البلاغي الخاص، هو: **جهازه المفهومي النسقي المنطقي والرياضي**، الذي تخللت مكوناته الجزئية وكائناته الاصطلاحية، وآلاته المنهجية المقولية أو التنسيبية، لتتفاعل مع أنساق خطابات علمية غير فلسفية؛ منها خطاب النقد والبلاغة.

1-2: هذا الجهاز المفهومي المنطقي والرياضي، الذي تفاعل معه "الاتِّجاه الفَلسفِي" في النقد والبلاغة بالغرب الإسلامي الوسيط، يمتد امتدادا غالباً، في الزمان والمكان السابقين عليه. وهكذا فإنه لا ينبغي استبعاد المشاريع المنطقية أوالرياضية السابقة عليه كمشروع الفارابي وابن سينا من جهة، ومشروع

الغزالي وابن تيمية وسيف الدين الآمدي من جهة ثانية، ومشروع ابن حزم وابن رشد من جهة ثالثة. ولعل الجهاز المصطلحي المنطقي والرياضي الناظم لتجربة السجلماسي وابن البناء العددي وحازم القرطاجني يفصح عن مثل ذلك.

1-3: إن نزوع رواد هذا "الاتجاه الفَلسفِي" - في النقد والبلاغة بالغرب الإسلامي الوسيط - إلى تعريف أساليب البيان العربي - وتحليلها تحليلا منطقيا ورياضيا تنسيبياً - كان مُشيّدا ترجيحاً على خلفيتين متكاملتين:

الأولى: وعيهم الخاص بالطابع الأصولي الاستدلالي لأساليب البيان العربي. ذلك بأن طبيعة هذه الأساليب تبدّتْ - من زاوية رؤيتهم المنطقية - متميزة بكونها ذات وظائف دلالية فكرية منطقية جمالية في نفس الوقت. ولعله من هذا المنظور، كانت الأساليب البيانية العربية، ذات الطابع التجنيسي العالي، تمثل عند رواد هذا الاتجاه، ما يمكن أن يُسمّى بأصول البيان العربي.

والثانية: أن ذلك الوعي الخاص بالطابع الاستدلالي لتلك الأساليب كان نابعا على الأغلب من وعي أعمق بكون اللسان العربي هو منطق قائم ومستقل بنسقه عن نسق ذلك المنطق اليوناني. ولذلك يمكن أن يُرجَّح اليوم صدقُ فرضيةٍ مفادها: أنه إذا كان "**الاتجاه البياني الأصيل**" شيَّد بأطروحته البيانية قسما راسخا من منطق اللغة العربية الأصيل، فلعل **النقاد البلاغيين الفلاسفة** شيَّدوا بأطروحتهم الفلسفية (المنطقية والرياضية) وجها آخر لذلك المنطق الأصيل.

2- ما يتعلّق بالسِّجلمَاسي (ناقداً وبلاغياً عربياً):

2-1: إن كتابه "المَنزع البَديع في تجنيس أساليب البَديع" كتابٌ في **المفهوم والمصطلح الفلسفيين** بقدر ما هو **مشروع نسقي لتفهيم الصناعة البلاغية الكاملة، على النهج الصناعي**: بل لعله يمكن القول بأن مصطلحات المنزع ومفاهيمه - المنطقية والرياضية، ثم بدرجة أقل: النقدية البلاغية - مثلت **أطروحة السجلماسي المركزية**: لقد استند على صنفٍ منها لتشييد منطلقاته النظرية، ثم تسلَّح بصنفٍ آخر منها لنسج وسائله التحليلية بل وحتى ثُلَّةٍ من آلاته المنهجية، وأخيرا استشرف صنفاً ثالثا منها لرسم غاياته الكلية التي لعل أهمها على الإطلاق: مشروع "**التفهيم" الصناعي الكامل**، الذي يستشرف وحدة التصوُّر الثقافي المجتمعي المغربي الوسيط، بقدر ما يجسد أحد المرائي الصقيلة العاكسة لتلك الغاية الفلسفية والإيديولوجية البعيدة، ألا وهي تمكُّنه من الوقوف حائلا ثقافيا وتربويا في وجه التَّشتت والفُرقة.

2-2: إن كتاب "المَنزع البَديع" كتاباً عربيا في النقد والبلاغة، وانطلاقا من تلك الزاويا جميعا، نسق متكامل من المفاهيم والمصطلحات الفلسفية والمنطقية والبلاغية الموروثة والمنحوتة من بيئة الفلسفة والمنطق والرياضيات والأصول والنحو، حتى إنه لَيُمكن القول معه بأن هذا الكتاب؛ لو انتزعت شواهده القرآنية

والشعرية، لوجد الباحث نفسه أمام نسيج متكامل متداخل من الاصطلاحات والمفاهيم المنطقية والرياضية على الخصوص.

2-3: ثم إن كتاب "المَنزع البَديع"، كجزء من النسق البلاغي العربي الوسيط،تغيّى أهدافا قبْلية وقريبة محددة، تنسجم مع طبيعة ذلك الجهاز المفهومي المنطقي/ الرياضي. ولعل من بين تلك الأهداف: **إحصاء قوانين الأساليب، وتجنيس أسمائها** ومفهوماتها، ثم تصنيفها تصنيفا مقوليا، ثم **تشعيب تلك الأجناس تشعيباً** مستقصيا **بحسب الطاقة**: وكل ذلك كان موصولا عنده بذلك الأفق المركزي المجسَّد غالبا في مشروع **التعريف والتفهيم المنطقيين**.

وعلى كل ذلك، فإن الخلاصة المرجحة الآن هي أن مرجعية السجلماسي، كجزء من حساسية فلسفية عربية وسيطية، كانت ذات طبيعة **تركيبية تشييدية تفاعلية**: إذ لم تكن مرجعيتُه بيانيةً عربية خالصة فحسب، كما لم تكن مرجعية فلسفية منطقية رياضية فحسب، بل كانت بالأحرى **عربية بيانية** متأصلة بما هي **حساسية جمالية أسلوبية**، وبما هي **مفاهيم واصطلاحات نقدية وبلاغية** موروثة. وكانت **فلسفية منطقية رياضية**، بما هي **استراتيجية استقرائية تنسيبية**، وبما هي **آلات منطقية مقولية تجنيسية**.

كما أن الترجيح الأقوى الآن، هو أن النسق المهيمن، في بنية "المَنزع البَديع" – مثالاً على تلك الحساسية الفلسفية في النقد والبلاغة العربيين – يتجسد في **النسق المقولي التجنيسي**: على أن هذا النسق المقولي – وهو العنصر القوي والمركزي ضمن تجربة رواد "الاتّجاه" الآخرين – يشهد على الأرجح أهميته القصوى أكثر عند السجلماسي، متى قُرئَ **موصولاً** بأنساق علمية أخرى كالنسق الرياضي التنسيبي، والنسق النحوي والنسق الأصولي.

ولذلك اعتُبِرت شبكة المفاهيم والمصطلحات بـ**المَنزع** – كما ينبغي أن تُعتَبَر، مُستقبلاً، شبكةُ المفاهيم في سيرورة "الاتّجاه الفَلسفي" ضمن المعرفة العربية الإسلامية جملةً – مجالاً حيويا للدراسة المصطلحية. وعلى ضوء ذلك اعتُبِر المعجم الفلسفي المنطقي[1]، في علاقته بالمعجم النقدي والبلاغي فيه، **بنيةً كليّةً**، في علاقة مفرداته بعضها ببعض، كالمادة الواحدة، ذات المرجعية الواحدة؛ التي لعلها هي "**نظرية التّعريف**" سواء **بالتحديد المنطقي أو بالتجنيس، ثم "نظرية التّناسب"** الرياضية، باعتبارهما مكونين مركزيين لمنطق التصورات الذي هو – إضافة إلى المنطق الرياضي – الخلفية العميقة لنسق الاتجاه الفلسفي برمته.

ذلكم كان بعض ما عساه تحقق في أثناء هذه المداخل من التأصيل، وعسى أن تكون في جملتها، بعد اليوم، **منطلقا لوصفٍ أتمّ وتفسيرٍ أكمل**. وحسبُ صاحبها أنه بذل جهد الطاقة، ما وسعه ذلك، وأنه أخلص في البذل والعمل، إيمانا منه بأن ما عساه أن يكون أُنجِز ليس سوى عتبة لتعميق التجربة بالأخطاء قبل مواقع الصواب. والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وبمغفرته الواسعة تُغتفَر الزلاّت.

---

(1) يراجع الجزء الثاني من المشروع:معجم مصطلحات الفلسفة في النقد والبلاغة العربيين.

كشاف المصادر والمراجع

- **ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس:**

ذ. سالم يافوت - المركز الثقافي العربي/ الدار البيضاء - الطبعة الأولى1986.

- **ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى:**

د. زينب محمود الخضيري - دار التنوير للطباعة والنشر/ بيروت - الطبعة الثانية 1985.

- **ابن رشد: سيرة وفكر: دراسة ونصوص:**

د. محمد عابد الجابري - مركز دراسات الوحدة العربية/ بيروت - الطبعة الأولى - أكتوبر 1998.

- **أبو حامد الغزالي: دراسات في فكره وعصره وتأثيره.**

منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية/ الرباط - سلسلة: ندوات ومناظرات. مطبعة فضالة/ المحمدية - الطبعة الأولى 1988.

- **الأثر الأرسطي في النقد والبلاغة العربيين الى حدود القرن الثامن الهجري:**

عباس ارحيلة - منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية بالرباط - سلسلة رسائل وأطروحات رقم 40. مطبعة النجاح الجديدة - الدار البيضاء - الطبعة الأولى1419 - 1999.

- **إحصاء العلوم:**

أبو نصر الفارابي - تحقيق عثمان محمد أمين - دار الفكر العربي - مطبعة الاعتماد - الطبعة الثانية 1949.

- **أسس الفلسفة:**

د. توفيق الطويل - دار النهضة العربية/ القاهرة - الطبعة السادسة/ 1976.

- **أسس المنطق الصوري ومشكلاته:**

د. محمد علي أبو ريان+د. علي عبد المعطي محمد - دار النهضة العربية للطباعة والنشر/ بيروت - الطبعة الثانية 1976.

- **أعمال ندوة: ابن رشد ومدرسته في الغرب الاسلامي:**

مجلة جامعة محمد الخامس/ كلية الآداب والعلوم الانسانية/ الرباط - أيام جامعية في 21 - 22 - 23 أبريل 1978 - طبع يونيو1979.

- **اعلام الفلسفة العربية: دراسات مفصّلة ونصوص ومبوّبة مشروحة.**

كمال اليازجي، و، أنطون غطاس كرم - دار المكشوف: مكتبة أنطون ومكتبة لبنان/ بيروت - الطبعة الثالثة 1968.

- **اغتيال العقل:**

ذ. برهان غليون – المؤسسة العربية للدراسات والنشر – الطبعة السادسة 1992.

- **الألفاظ المستعملة في المنطق:**

أبـو نـصر الفـارابي – حققـه وقـدم لـه وعلـق عليـه: محـسن مهـدي – الطبعـة الأولى. دار المشرق/ بيروت1968.

- **الإلهيات: من كتاب الشفاء:**

أبو علي بن سينا: الجزء الأول: تحقيق جـورج قنـواتي، سـعيد زايـد – الجـزء الثـاني: تحقيـق محمـد موسى، سليمان دنيا، سعيد زايد – مراجعـة وتقـديم: ابـراهيم مـدكور – القـاهرة – الهيئـة العامـة لشؤون المطابع الأميرية – 1960.

- **الإيديولوجية العربية المعاصرة:**

د. عبد الله العروي – المركز الثقافي العربي/ البيضاء – الطبعة الثانية 1999.

- **البرهان:**

أرسطو: ضمن كتاب منطق أرسطو – الجزء الثاني – تحقيق عبد الرحمن بدوي – القـاهرة – مطبعـة دار الكتب المصرية – 1952.

- **البرهان:**

ابن رشد: ضمن كتاب تلخيص منطق أرسطو – الجزء الخامس – تحقيـق د. جـيرار جيهـامي – دار الفكر اللبناني – بيروت – 1652.

- **البرهان:**

ابن زرعة: ضمن كتاب منطق ابن زرعة – تحقيق د. جيرار جهـامي ود. رفيـق العجـم – دار الفكـر اللبناني – بيروت – 1994.

- **البرهان:**

أبو علي بن سينا: ضمن منطق الشفاء – الجزء الخامس – تحقيق عبد الرحمن بدوي – مكتبة النهـضة المصرية – 1954.

- **البرهان :**

أبو نصر الفارابي: ضمن كتاب المنطق عند الفارابي – تحقيق وتعليق د. ماجد فخري – دار المـشرق – بيروت – 1987.

- **البصائر النصيرية في علم المنطق:**
عمر بن سهلان الساوي – تحقيق د. رفيق العجم – دار الفكر اللبناني – بيروت – 1993. (نقلا عن موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب).
- **بناء النظرية الفلسفية: دراسات في الفلسفة العربية المعاصرة:**
ذ. محمد وقيدي – دار الطليعة/ بيروت – الطبعة الأولى 1990.
- **بنية العقل العربي:** دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية. نقد العقل العربي2
د. محمد عابد الجابري – المركز الثقافي العربي/ الدار البيضاء – الطبعة الثالثة 1993.
- **تأسيس القضية الاصطلاحية:**
إعداد مجموعة من الأساتذة الجامعيين – المؤسسة الوطنية للترجمة والتحقيق والدراسات – بيت الحكمة/ قرطاج – مطبعة القلم/ تونس – 1989.
- **تاريخ الفلسفة الاسلامية بالمغرب والأندلس:**
د. محمد ابراهيم الفيومي – دار الجيل – بيروت – الطبعة الأولى 1471 – 1997.
- **تاريخ النقد الأدبي عند العرب:**
د. احسان عباس – دار الثقافة – بيروت لبنان – الطبعة الرابعة 1412 – 1992.
- **تجديد المنهج في تقويم التراث:**
د. طه عبد الرحمن – المركز الثقافي العربي – البيضاء – الطبعة الأولى 1994.
- **تجليات الفكر المغربي:** دراسات ومراجعات نقدية في تاريخ الفلسفة والتصوف بالمغرب:
ذ. عبد المجيد الصغير: شركة النشر والتوزيع/ المدارس – الدار البيضاء – الطبعة الأولى 1421 – 2000
- **التراث والحداثة:**
د. محمد عابد الجابري – المركز الثقافي العربي – الطبعة الأولى – 1991.
- **التشابه والاختلاف: نحو منهاجية شمولية:**
د. محمد مفتاح – المركز الثقافي العربي/ البيضاء – الطبعة الأولى 1996.
- **التطور المعاصر لنظرية المنطق:**
د. ماهر عبد القادر محمد علي – دار النهضة العربية للطباعة والنشر/ بيروت – الطبعة الأولى 1408/ 1988.

- **تطور المنطق العربي:**

نيقولا ريشر. ترجمة ودراسة وتحقيق: د. محمد مهران - دار المعارف - القاهرة - الطبعة الأولى/ 1985

- **تفسير ما بعد الطبيعة:**

أبن رشد - الجزء الأول والثاني والثالث - تحقيق موريس بويج - دار النهار للنشر - بدون تاريخ.

- **التعريف بالمنطق الصوري:**

محمد أحمد مصطفى السرياقوسي. دار الثقافة للطباعة والنشر - القاهرة - الطبعة الأولى/ 1980.

- **التلقي والتأويل:** مقاربة نسقية.

د. محمد مفتاح - المركز الثقافي العربي/ الدار البيضاء - الطبعة الأولى 1994.

- **تكوين العقل العربي:** نقد العقل العربي1.

د. محمد عبد الجابري - المركز الثقافي العربي/ الدار البيضاء - الطبعة الرابعة 1991.

- **تهافت الفلاسفة:**

أبو حامد الغزالي: تقديم وضبط وتعليق جيرار جيهامي - دار الفكر اللبناني - بيروت - 1993.

- **الثابت والتحول: تأصيل الأصول - بحث في الاتباع والابداع عند العرب:**

أدونيس/ علي أحمد سعيد - دار الفكر - بيروت - الطبعة الخامسة 1986.

- **ثقافتنا في ضوء التاريخ:**

عبد الله العروي - المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء - الطبعة الرابعة 1997.

- **الجدل:**

أرسطو: ضمن كتاب منطق أرسطو - الجزء الثاني - تحقيق عبد الرحمن بدوي - مطبعة دار الكتب المصرية - القاهرة - 1952.

- **الحدود:**

أبو علي بن سينا - ضمن كتاب: المصطلح الفلسفي عند العرب:

د. عبد الأمير الأعسم - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة 1989.

- **الحدود:**

جابر بن حيان: ضمن كتاب: المصطلح الفلسفي عند العرب:

د. عبد الأمير الأعسم - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة 1989.

- **الحدود:**

الغزالي: ضمن كتاب: المصطلح الفلسفي عند العرب:

د. عبد الأمير الأعسم - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة 1989.

- **الحدود الفلسفية:**

الخوارزمي: ضمن كتاب: المصطلح الفلسفي عند العرب:

د. عبد الأمير الأعسم - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة 1989.

- **الحدود والرسوم:**

الكندي: ضمن كتاب: المصطلح الفلسفي عند العرب:

د. عبد الأمير الأعسم - الهيئة المصرية للكتاب - القاهرة 1989.

- **حياة ومؤلفات ابن البنا المراكشي:**

أحمد جبار/ محمد أبلاغ. منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط. سلسلة بحوث ودراسات رقم 29. مطبعة النجاح الجديدة/ البيضاء. الطبعة الأولى2001.

- **دراسات مصطلحية: مجلة حولية محكمة يصدرها معهد الدراسات المصطلحية.**

العدد الأول: 2001م - 1422هـ.

- **الدراسة المصطلحية والعلوم الإسلامية: ندوة دولية:**

جامعة سيدي محمد بن عبد الله - كلية الآداب والعلوم الانسانية/ سايس فاس - شعبة الدراسات الاسلامية - كلية الاداب والعلوم الانسانية/ ظهر المهراز/ فاس - معهد الدراسات المصطلحية - جزءان - أيام 8 - 9 - 10 جمادى الثانية1414 الموافق23 - 24 - 25 نوفمبر 1993. مطبعة المعارف الجديدة الرباط.

- **درس الإبستيمولوجيا:**

عبد السلام بنعبد العالي وسالم يافوت - دار توبقال للنشر/ البيضاء - الطبعة الثالثة 2001.

- **الرد على المنطقيين:**

ابن تيمية: جزءان - تقديم وضبط وتعليق د. رفيق العجم - دار الفكر اللبناني - بيروت - 1993.

- **رسالة النفس:**

أبو الوليد ابن رشد. ضمن كتاب: رسائل ابن رشد. تقديم وضبط وتعليق: جيرار جيهامي ورفيق العجم. دار الفكر اللبناني/ بيروت. الطبعة الأولى 1994.

- **رسائل إخوان الصفاء وخلاّن الوفاء:**

إخوان الصفاء - أربعة أجزاء - تحقيق خير الدين الزرلكي - المطبعة العربية - مصر - 1928.

- **الرسائل الإلهية:**

ابن باجة: تحقيق وتقديم ماجد فخري - دار النهار للنشر للنشر - بيروت - 1991.

- **الرسائل الفلسفية:**

يعقوب بن إسحاق الكندي - تحقيق عبد الهادي أبو ريدة - دار الفكر العربي - مطبعة الاعتماد - مصر - 1951.

- **رفع الحجاب عن وجوه أعمال الحساب لابن البنا المراكشي:**

تقديم ودراسة وتحقيق: د. محمد أبلاغ. منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية/ ظهر المهراز - فاس. مطبعة المعارف الجديدة/ الرباط. الطبعة الأولى1994.

- **السفسطة:**

أبو علي بن سينا: ضمن كتاب منطق الشفاء - الجزء السابع - تحقيق أحمد الأهواني - مراجعة ابراهيم مدكور - نشر وزارة الثقافة والتعليم - القاهرة - 1958.

- **شرح الإشارات والتنبيهات:**

نصير الدين الطوسي - القسم الأول - تحقيق سليمان دنيا - دار المعارف بمصر - 1960.

- **الشعرية التوليدية: مداخل نظرية.**

ذ. عثمان الميلود - شركة النشر والتوزيع - المدارس/ البيضاء. الطبعة الأولى 1421/ 2000.

- **طبقات الأمم:**

صاد الأندلسي: تحقيق حياة السعيد بوعلوان. دار الطليعة/ بيروت. الطبعة الثانية - فبراير 1985.

- **العبارة:**

أبن رشد: ضمن كتاب: تلخيص منطق أرسطو - الجزء الثالث - تحقيق د. جيرار جيهامي - دار الفكر اللبناني - بيروت/ 1992.

- **العبارة:**

أبو علي بن سينا: ضمن كتاب: منطق الشفاء - الجزء الثالث - تحقيق محمد الخضيري - مراجعة ابراهيم مدكور - دار الكاتب العربي للطباعة والنشر - القاهرة/ 1970.

- **العبارة:**

أبو نصر الفارابي: ضمن كتاب: المنطق عند الفارابي - الجزء الأول - تحقيق وتعليق د. رفيق العجم - دار المشرق - بيروت/ 1986.

- **العرب والفكر التاريخي:**

د. عبد الله العروي. المركز الثقافي العربي/ البيضاء. الطبعة الثالثة 1992.

- **العلم والفكر العلمي بالغرب الإسلامي في العصر الوسيط:**
تنسيق بناصر البعزاتي. منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط. سلسلة ندوات ومناظرات رقم 94. مطبعة النجاح الجديدة/ البيضاء. الطبعة الأولى2001.
- **عيون الحكمة:**
أبو علي بن سينا: تحقيق د. عبد الرحمن بدوي - منشورات المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية - القاهرة/ 1954.
- **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال:**
أبو الوليد بن رشد: دراسة وتحقيق د. محمد عمارة - دار المعارف/ القاهرة - الطبعة الثالثة 1999.
- **فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال:**
ابن رشد: تقديم وتعليق ألبير نادر - المطبعة الكاثوليكية - بيروت/ 1968. (نصوص متضمنة في موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب).
- **فلسفة أرسطوطاليس:**
أبو نصر الفارابي: تحقيق محسن مهدي - لجنة إحياء التراث الفلسفي العربي - دار مجلة شعر - بيروت/ 1961.
- **فقه الفلسفة: الفلسفة والترجمة:**
د. طه عبد الرحمن - المركز الثقافي العربي/ الدار البيضاء - الطبعة الأولى 1995.
- **الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي:**
د. محمد الدهي - دار المعارف بمصر - الطبعة العاشرة 1991.
- **الفكر العربي وصراع الأضداد:**
د. محمد جابر الأنصاري - المؤسسة العربية للدراسات والنشر/ بيروت - الطبعة العربية الأولى1996

فن الشعر: مع الترجمة العربية القديمة وشروح الفارابي وابن سينا وابن رشد.
أرسطوطاليس - ترجمه عن اليونانية وشرحه وحقّق نصوصه: د. عبد الرحمن بدوي - دار الثقافة/ بيروت - الطبعة الثانية 1973.
- **في النظرية المعاصرة لعلم الاجتماع.**
د. عبد الباسط عبد المعطي، ود. عادل مختار الهواري - دار المعرفة الجامعية/ الأسكندرية - مطبعة الانتصار. الطبعة الأولى - بدون تاريخ.

- **القاعدة الكلية: إعمال الكلام أولى من إهماله وأثرها في الأصول.**

الشيخ محمود مصطفى عبود هرموش. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع/ بيروت. الطبعة الأولى 1406/ 1987.

- **قضايا في الإبستيمولوجيا والمنطق:**

د. عبد السلام بن مَيْس - المكتبة الفلسفية/ شركة النشر والتوزيع المدارس/ البيضاء - الطبعة الأولى 1421/ 2000.

- **قضايا المصطلح في الآداب والعلوم الانسانية:**

جامعة مولاي اسماعيل كلية الاداب والعلوم الانسانية مكناس/ جامعة سيدي محمد بن عبد الله - كلية الاداب ظهر المهراز/ معهد الدراسات المصطلحية فاس. جزءان:

إعداد: ذ. عز الدين البوشيخي و ذ. مح0مد الوادي - مكناس في 9-10-11 مارس 2000. مطبعة افضالة المحمدية.

- **القياس:**

ابن رشد: ضمن كتاب تلخيص منطق أرسطو - الجزء الرابع - تحقيق د. جيرار جيهامي - دار الفكر اللبناني - بيروت/ 1992.

- **القياس:**

أبو علي بن سينا: ضمن كتاب منطق الشفاء - الجزء الرابع - تحقيق سعيد زايد - مراجعة ابراهيم مدكور - وزارة الثقافة والارشاد القومي - 1964.

- **القياس:**

أرسطو: ضمن كتاب منطق أرسطو - الجزء الأول - تحقيق د. عبد الرحمن بدوي - مطبعة دار الكتب المصرية - القاهرة/ 1952.

كتاب التعريفات: **معجم فلسفي منطقي صوفي فقهي لغوي نحوي:**

علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني - تحقيق د. عبد المنعم الحفني - دار الرشاد - القاهرة - 1991.

- **كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق:**

أبو نصر الفارابي: تحقيق محسن مهدي - بيروت - دار المشرق 1987.

- **كتاب الجدل:**

أبو علي بن سينا: ضمن كتاب منطق الشفاء - الجزء السادس - تحقيق أحمد الأهواني - مراجعة ابراهيم مدكور - نشر وزارة الثقافة والارشاد القومي - القاهرة/ 1965.

- **كتاب الجدل:**

ابن رشد: ضمن كتاب تلخيص منطق أرسطو - الجزء السادس - تحقيق د. جيرار جيهامي - دار الفكر اللبناني - بيروت/ 1992.

- **كتاب الجدل:**

أبو نصر الفارابي: ضمن كتاب المنطق عند الفارابي - الجزء الثالث - تحقيق وتعليق د. رفيق العجم - دار المشرق/ بيروت/ 1986.

- **كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطوطاليس:**

أبو نصر الفارابي: تحقيق ألبير نادر - المطبعة الكاثوليكية - بيروت/ 1960.

- **كتاب الحروف:**

أبو نصر الفارابي: تحقيق محسن مهدي - دار المشرق - بيروت/ 1970.

- **كتاب السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات:**

أبو نصر الفارابي: تحقيق فوزي نجار - المطبعة الكاثوليكية - 1964.

- **كتاب المقولات:**

أبو علي بن سينا: ضمن كتاب منطق الشفاء - الجزء الثاني - تحقيق جورج قنواتي ومحمد الخضيري - أحمد الأهواني - سعيد زايد - مراجعة ابراهيم مدكور - نشر وزارة الثقافة والارشاد القومي - القاهرة/ 1959.

- **كتاب المقولات:**

أرسطو: ضمن كتاب منطق أرسطو - الجزء الأول - تحقيق د. عبد الرحمن بدوي - مطبعة دار الكتب المصرية - القاهرة/ 1952.

- **كتاب النجاة:**

أبو علي بن سينا: تحقيق محيي الدين صبري الكردي - الطبعة الثانية - 1938.

- **كشاف اصطلاحات الفنون:**

محمد علي التهانوي: الجزء الأول والثاني/ تقديم وإشراف ومراجعة: د. رفيق العجم - تحقيق د. علي دحروج - نقل النص الفارسي الى العربية: د. عبد الله الخالدي - الترجمة الأجنبية د. جورج زيناتي - مكتبة لبنان ناشرون - الطبعة الأولى 1996.

- **الكليات: معجم في الفروق المصطلحات والفروق اللغوية:**

أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي - قابله على نسخة خطية وأعدّه للطبع ووضع فهارسه: د. عدنان درويش - محمد المصري - مؤسسة الرسالة/ بيرةت - الطبعة الأولى 1412/ 1992.

- **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي:**
  د. طه عبد الرحمن - المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء - الطبعة الأولى - 1998.
- **اللسانيات واللغة العربية: نماذج تركيبية ودلالية.**
  د. عبد القادر الفاسي الفهري - دار توبقال للنشر/ البيضاء. الطبعة الثالثة 1993.
- **المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات:**
  فخر الدين الرازي: (نصوص متضمنة في موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب) - مطبعة دار المعارف النظامية - الهند - 1343هـ.
- **المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين:**
  سيف الدين الآمدي: ضمن كتاب: المصطلح الفلسفي عند العرب - دراسة وتحقيق: د. عبد الأمير الأعسم - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة - 1989.
- **المتن الرشدي:**
  ذ. جمال الدين العلوي - دار توبقال للنشر/ الدار البيضاء - الطبعة الأولى 1986.
- **المثقفون في الحضارة العربية:**
  محمد عابد الجابري - مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت - الطبعة الأولى - 1995.
- **مجهول البيان:**
  د. محمد مفتاح. دار توبقال للنشر/ الدار البيضاء. الطبعة الإولى 1990.
- **مختار الرسائل:**
  جابر بن حيان - تحقيق ب. كراوس - القاهرة - مكتبة الخانجي - 1354هـ/ 1935.
- **مختصر في علم المنطق:** (نصوص مضمنة في موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب)
  أبو عبد الله السنوسي - مطبعة السعادة بمصر - 1330.
- **المدخل:**
  أبو نصر الفارابي - ضمن كتاب المنطق عند الفارابي - الجزء الأول - تحقيق وتعليق د. رفيق العجم - بيروت - دار المشرق 1986.
- **مدخل إلى الأسلوبية: تنظيرا وتطبيقا.**
  ذ. الهادي الجطلاوي. نشر دار عيون/ البيضاء. مطبعة النجاح الجديدة. الطبعة الأولى 1992.
- **مدخل إلى فلسفة العلوم:** دراسات ونصوص في الإيبستيمولوجيا العربية.
  الجزء الثاني: المنهاج التجريبي وتطور الفكر العلمي.
  د. محمد عابد الجابري - مطبعة دار النشر المغربية/ الدار البيضاء - بدون تاريخ.

- **مدخل جديد إلى الفلسفة:**

د. عبد الرحمن بدوي - وكالة المطبوعات/ الكويت - الطبعة الأولى1975.

- **المسألة الثقافية:**

د. محمد عابد الجابري - مركز دراسات الوحدة العربية/ بيروت - لبنان - سلسلة الثقافة القومية - الطبعة الأولى 1994.

- **مسألة الهوية:** العروبة والإسلام والغرب.

د. محمد عابد الجابري - مركز دراسات الوحدة العربية/ بيروت - سلسلة الثقافة القومية - الطبعة الأولى 1995.

- **مشروع المعجم التاريخي للمصطلحات العلمية:**

د. الشاهد البوشيخي: مطبعة آنفو برانت - الطبعة الأولى محرم1423 موافق أبريل 2002.

- **مشكاة المفاهيم/ النقد المعرفي والمثاقفة:**

د. محمد مفتاح - المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء - الطبعة الأولى 2000.

- **مشكلة الفلسفة:**

د. زكريا ابراهيم - مكتبة مصر - الطبعة الثانية - 1971.

- **المصطلح الفلسفي عند العرب/ دراسة وتحقيق:**

د. عبد الأمير الأعسم - الهيئة المصرية العمة للكتاب - القاهرة - الطبعة الثانية - 1989.

- **المصطلح النقدي وعلاقته ببقية العلوم:**

مجلة كلية الآداب والعلوم الانسانية/ فاس - عدد خاص 4 - ندوة المصطلح النقدي - سنة 1409 - 1988 -

المعتبر في الحكمة:

ابن علي بن ملكا البغدادي - ثلاثة أجزاء - حيدر آباد - جمعية دار المعارف العثمانية - 1357هـ.

- **المعجم الفلسفي: ثلاثة أجزاء.**

د. جميل صليبا. دار الكتاب اللبناني/ بيروت. الطبعة الأولى 1971.

- **المعجم الفلسفي:**

د. عبد المنعم الحفني. الدار الشرقية/ القاهرة. الطبعة الأولى 1990.

- **المعجم النقدي لعلم الاجتماع:**

ر. بودون/ ف. بوريطو. ترجمة: د. سليم الحداد. ديوان المطبوعات الجامعية. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. الطبعة الأولى 1406/ 1986.

- **معيار العلم:**
أبو حامد الغزالي - تحقيق سليمان دنيا - دار المعارف بمصر - 1961.
- **مفاتيح العلوم:**
الخوارزمي - ادارة الطباعة المنيرية - القاهرة - بدون تاريخ.
- **مفاتيح العلوم الإنسانية: معجم عربي فرنسي انجليزي.**
د. خليل أحمد خليل. دار الطليعة/ بيروت. الطبعة الأولى 1989.
- **مفردات ألفاظ القرآن:**
أبو القاسم الحسين بن محمد بن المفضل المعروف بالراغب الأصفهاني - ضبطه وصححه وخرّج آياته وشواهده: ابراهيم شمس الدين - دار الكتب العلمية - بيروت/ لبنان - الطبعة الأولى 1418 - 1997
- **المفاهيم معالم/ نحو تأويل واقعي:**
د. محمد مفتاح - المركز الثقافي العري/ الدار البيضاء - الطبعة الأولى 1999.
- **مفهوم التاريخ: الألفاظ والمذاهب/ المفاهيم والأصول (جزءان).**
د. عبد الله العروي. المركز الثقافي العربي/ البيضاء. الطبعة الأولى 1992.
- **مفهوم العقل:** مقالة في المفارقات.
د. عبد الله العروي - المركز الثقافي العربي/ الدار البيضاء - الطبعة الأولى 1996.
- **المقابسات:**
أبو حيان التوحيدي - تحقيق حسن السندوبي - مصر - المطبعة الرحمانية - 1929.
- **مقترحات في منهجية الاستفادة من كتب التراث في وضع المصطلحات:**
د. الشاهد البوشيخي: ورقة عمل أعدت لندوة إقرار منهجية موحدة لوضع المصطلح العلمي العربي وتوحيده وإشاعته التي أقامها: اتحاد المجامع اللغوية العلمية العربية، بمقر مجمع اللغة العربية بدمشق، أيام 25 - 28/ 10/ 1999.
- **المقولات:**
أبو الوليد بن رشد: (الجزء الثاني - ضمن كتاب تلخيص منطق أرسطو - تحقيق د. جيرار جيهامي - بيروت دار الفكر اللبناني - 1992.
- **المقولات:**
أبو نصر الفارابي - (الجزء الأول - ضمن كتاب المنطق عند الفارابي - تحقيق وتعليق: د. رفيق العجم - بيروت دار المشرق - 1986).

- **من أجل تلقٍّ نسقي: د. محمد مفتاح:**
جامعة محمد الخامس: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط - سلسلة ندوات ومناظرات رقم 24 - الطبعة الأولى/ 1993.
- **مناهج البحث عند مفكري الاسلام:**
علي سامي النشار - دار المعارف - الطبعة الأولى - 1978.
- **من تراث ابن البناء المراكشي:**
تحقيق: عمر أوكان - افريقيا الشرق - الطبعة الأولى 1995.
- **منطق ابن تيمية ومنهجه الفكري:**
د. محمد حسني الزين. المكتب الإسلامي/ بيروت. الطبعة الأولى 1399/ 1979.
- **منطق أرسطو:**
حققه وقدم له د. عبد الرحمن بدوي - وكالة المطبوعات الكويت - دار القلم - بيروت/ لبنان - ثلاثة أجزاء - الطبعة الأولى 1980.
- **منطق الشعر:**
جان باتيستا فيكو - ترجمة وتقديم: سلامة محمد - مجلة البلاغة المقارنة: "ألف" - ملف: الفلسفة والأسلوبية - العدد الأول - ربيع 1981.
- **المنطق الصوري**: منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة.
د. علي سامي النشار - دار المعارف بمصر - الطبعة الخامسة 1971.
- **منطق العرب: من وجهة نظر المنطق الحديث:**
د. عادل فاخوري - دار الطليعة للطباعة والنشر - بيروت/ لبنان - الطبعة الأولي - يناير 1980.
- **المنطق عند الغزالي في أبعاده الأرسطوية وخصوصياته الإسلامية:**
دراسة وتحليل - د. رفيق العجم - دار المشرق/ بيروت - الطبعة الأولى/ 1989.
- **المنطق ومناهج البحث:**
ماهر عبد القادر محمد علي. دار النهضة العربية للطباعة والنشر/ بيروت. الطبعة الأولى/ 1985.
- **المنطق والنحو الصوري:**
د. طه عبد الرحمن - دار الطليعة/ بيروت - لبنان - الطبعة الأولى 1983.
- **المنطق: نظرية البحث:**
جون ديوي - ترجمة زكي نجيب محمود - دار المعارف/ مصر - الطبعة الثانية - 1969.

ꕤ **المنطق الوضعي: الجزء الأول.**

د. زكي نجيب محمود - مكتبة الأنجلومصرية/ القاهرة - الطبعة الرابعة 1965.

ꕤ **من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية:**

د. محمد عبد الرحمن بدوي - منشورات عويدات ومنشورات بحر المتوسط/ بيروت - لبنان - الطبعة الثانية - 1982.

ꕤ **من الكندي إلى ابن رشد:**

د. موسى الموسوي - منشورات عويدات: بيروت/ باريس - الطبعة الثانية/ أكتوبر 1977.

ꕤ **الموافقات في أصول الشريعة:**

أبو إسحاق الشاطبي إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي. شرحه وخرج أحاديثه: الشيخ عبد الله الدراز. وضع تراجمه: ذ. محمد عبد الله دراز. خرج آياته وفهرس موضوعاته: عبد السلام عبد الشافي محمد. المجلد الأول1/ 2. دار الكتب العلمية/ بيروت. الطبعة الأولى 1411هـ/ 1991.

ꕤ **موسوعة أعلام الفلسفة: العرب والأجانب.**

إعداد الأستاذ روني إيلي ألفا - مراجعة الدكتور جورج نخل - الجزء الأول والثاني - دار الكتب العلمية/ بيروت - لبنان - الطبعة الأولى 1412-1992.

ꕤ **موسوعة الفلسفة:**

عبد الرحمن بدوي - ثلاثة أجزاء - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت - الطبعة الأولى/ 1984.

ꕤ **موسوعة لالاند الفلسفية: ثلاثة أجزاء.**

أندريه لالاند. تعريب خليل أحمد خليل. تعهده وأشرف عليه حصرا: أحمد عويدات. منشورات عويدات: بيروت/ باريس. الطبعة الأولى 1996.

ꕤ **موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب:**

د. جيرار جيهامي - مكتبة لبنان ناشرون - بدون تاريخ.

ꕤ **موسوعة مصطلحات أصول الفقه عند المسلمين:**

د. رفيق العجم - مكتبة لبنان ناشرون/ بيروت/ لبنان - الطبعة الأولى 1998.

ꕤ **موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب:**

د. فريد جبر - د. رفيق العجم - د. سميح دغيم - د. جيرار جيهامي - مكتبة لبنان ناشرون - بدون تاريخ.

- **نحو منهجية للتعامل مع التراث الإسلامي:**

معهد الدراسات المصطلحية/ المعهد العالمي للفكر الإسلامي. دورة تدريبية30/ 10-5/ 11 أكتوبر 1996.

- **نحو منهج لدراسة مفاهيم الألفاظ القرآنية:**

د. الشاهد البوشيخي: عرض ألقي في ندوة "القرآن المجيد وخطابه العالمي" في اطار دورة تدريبية لفائدة الأساتذة الباحثين في الدراسات الاسلامية أيام 14-19 محرم الحرام 1418-21-26 ماي 1997.

- **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام:**

د. علي سامي النشار - الجزء الأول - دار المعارف/ القاهرة - الطبعة الثامنة 1981.

النص، **السلطة الحقيقة**: الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة.

د. نصر حامد أبو زيد - المركز الثقافي العربي/ الدار البيضاء - الطبعة الأولى 1995.

- **نصوص ومصطلحات فلسفية:**

د. فاروق عبد المعطي - دار الكتب العلمية - بيروت/ لبنان - الطبعة الأولى 1993.

- **نظرات في المسألة المصطلحية:**

د. الشاهد البوشيخي: عرض ألقي في مؤتمر "قضايا المصطلح" الذي نظم بجامعة تشرين باللاذقية سوريا أيام 28-29-30-أبريل 1998.

- **نظرات في المصطلح والمنهج:**

د. الشاهد البوشيخي: دراسات مصطلحية2. مطبعة أنفو برانت. الطبعة الأولى: جمادى الأولى 1423/ غشت 2002.

- **نظرات في منهج الدراسة المصطلحية ومدى اهتمام إمام الحرمين به في كتابه "الكافية":**

د. الشاهد البوشيخي: عرض أعد لندوة: "الذكرى الألفية إمام الحرمين الجويني419 - 478هـ التي نظمتها كلية الشريعة والقانون والدراسات الاسلامية قطر بالدوحة، أيام 19-21/ 12/ 1419 الموافق 6-8/ 41/ 1999.

- **نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين من الكندي الى ابن رشد:**

د. ألفت كمال الروبي. الهيئة المصرية للكتاب - الطبعة الأولى/ 1984.

نظريات الشعر عند العرب: (الجاهلية والعصور الأسلامية):

د. مصطفى الجوزو - دار الطليعة - بيروت/ لبنان - الطبعة الأولى1981.

- **ورقات عن حضارة المرينيين:**

ذ. محمد المنوني. منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط. سلسلة بحوث وندوات رقم 20. مطبعة النجاح الجديدة/ الدار البيضاء. الطبعة الثانية1416 - 1996.

- **وقائع الندوة الدولية الأولى لجمعية اللسانيات بالمغرب (21 إلى 24 أبريل 1987):**

إعداد: د. عبد القادر الفاسي الفهري. ود. ادريس السغروشني. ود. محمد غاليم. منشورات عكاظ/ الرباط. الطبعة الأولى 1988.

المُصطلَح الفَلسفي
في النقد والبلاغة العربيين

Al Mostalah Al Falsafi Fi Al Naqd wa al Balaghah Al Arabeyen

هل يمكن إدراج المُنجز النقدي والبلاغي للفلاسفة النقاد، ضمن بنية التفكير الفلسفي الإسلامي أم ضمن المجهودات النقدية العربية القديمة؟. ثم هل تحقق هذا المُنجز الفلسفي في البلاغة النظرية أم التطبيقية أم في المصطلح؟.

هل كانت حركة هذا المُنجز الفلسفي في النقد والبلاغة العربيين، حركة داخل المنطق بإطلاق أم هي استثمار لمنطق التصورات على وجه الخصوص؟. هل كانت حركة داخل الرياضيات بإطلاق، أم هي استثمار لمنطق التناسب على وجه الخصوص؟. وإذا كان البعد المنطقي/ الرياضي في سياق هذا المُنجز يستحضر بطبيعته التفكير الفلسفي اليوناني مع مجمل القراءات التي نشأت حوله، فلماذا يكون هذا التفكير دون غيره من مصادر ذلك 'الاتجاه'؟. بمعنى آخر: ماذا يعني أن هناك 'اتجاهاً فلسفياً' داخل النقد والبلاغة العربيين؟ هل يمكن أن يكون من بين معانيه: محاولة الفلسفة ابتلاع النقد والبلاغة وإحلال نفسها مكانهما؟.

هل أُريدَ بإدخال مفاهيم المنطق والرياضيات إلى النقديات والبلاغيات من طرف رواد الاتجاه الفلسفي بناء نسق كُلّي لها؟. هل كان حازم القرطاجني، مثلا، يروم بتشغيل مفهوم 'الشعر المطلق'، كمال الشعر وكمال نظريته؟. هل كان السجلماسي يقصد نفس الشيء عن كمال البلاغة العربية وهو يستعمل مصطلح 'الصناعة الكاملة'؟. وإذن: هل بإمكاننا الحلم ببلاغة، بل بمعرفة، كاملة ؟؟.

إذا افترضنا أن منطق التصور خلفية كبرى لهذا المنجز الفلسفي في النقد والبلاغة العربيين، فماذا يمكن أن يكون بقي داخلهما من هذه الخلفية؟. وهل كان اصطناع 'منطق التصورات' لدى رواد 'الاتجاه الفلسفي' غاية أم وسيلة؟. وبموازاة هذا المنطق المفهومي الخاص الذي استند إليه رواد هذا 'الاتجاه'، ألم تكن ثمة منطقيات أخرى، محايثة أو سابقة أو لاحقة له؟، وهل صناعة المنطق في مشروع السجلماسي، مثلاً، واحدة أم متعددة؟.

وإذا كان مشروع هذا الأخير قد نُفّذ في ميدان النقد والبلاغة العربيين، فماذا يمكن أن تكون كسبته البلاغة والنقد بوجود هذه النزعة البرهانية في سياقهما النظري والتاريخي؟.

بمعنى أوضح؛ ماذا كان سيفقده النقد والبلاغة العربيان لو لم يوجد السجلماسي - والقرطاجني وابن البناء - في سياقهما التاريخي التكويني؟. وإذن، ما هي الوظيفة التي أدتها تجربة كل واحد من رواد هذا [الاتجاه] الفلسفي؟. وتحديدا ماذا يمكن القول عن تجربة السجلماسي وكتابه 'المنزع البديع'، ارتباطا باللحظة [التاريخية] التي عاش ضمنها؟. ثم ألا يمكن قلب هذا السؤال زمنيا من أجل ضربٍ من التحيين لإشكالاته الفا[لسفية؟]. بمعنى آخر: ماذا يمكن قوله عن تجربة هذا الاتجاه، ارتباطا بالخلفيات والأنساق المنطقية والر[ياضية] المعاصرة؟).





عالم الكتب الحديث
Modern Book's world
للنشر والتوزيع
الأردن - اربد - شارع الجامعة
www.almalkotob.com

تلفون: ٧٧٧٢٢٧٢ ٢ ٩٦٢+ / فاكس: ٧٧٦٩٩٠٩ ٢ ٩٦٢+
الرمز البريدي: (٢١١١٠) / صندوق البريد: (٣٤٦٩)
almalktob@yahoo.com


9789957709037